BULLETIN

DE

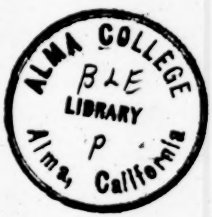
LITTÉRATURE ÉCCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

No. 20

1919

SIXIÈME SÉRIE — TOME X



RÉDACTION ET ADMINISTRATION
31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

27106

façon les motifs qui justifiaient cette convocation et désignaient le roi de France pour en prendre l'initiative (1).

Si étrange qu'elle parût à cette heure, cette invitation n'eut pas l'air de surprendre le roi. Il écouta avec bienveillance les deux orateurs, dont l'un, Antoine Marini, lui était déjà bien connu. Quand ils eurent terminé leur harangue, il se borna à leur dire, pour toute réponse, que l'affaire qu'ils proposaient était importante; ils auraient à en entretenir ses conseillers; pour lui, il les reverrait dans quelques jours à Abbeville. En attendant, trois de ses conseillers étaient nommés pour le représenter dans les négociations. C'étaient le chancelier Pierre de Morvillier, l'évêque d'Angers (Jean Balue, le futur cardinal), le patriarche de Jérusalem (Louis d'Harcourt, évêque de Bayeux), tous personnages d'importance et alors de grand crédit auprès du roi. Aux premiers pourparlers qui s'engagèrent très vite avec eux, nos deux ambassadeurs proposèrent comme base de négociation un long mémoire où était développée jusque dans ses moindres détails la proposition qui avait servi de base à leurs discours de réception. Ce n'était rien moins aussi que le projet (*ordinatio*) de la Société des Nations, qui nous intéresse. Nous allons l'examiner sans nous astreindre à le suivre dans sa marche parfois un peu capricieuse (2).

Dès les premières lignes du préambule, ce projet se présente comme l'œuvre de Georges de Podiébrad, roi de Bohême. Dans l'état misérable où la Chrétienté, jadis si prospère, a été réduite par les attaques des Turcs, rien, dit-il, ne saurait être plus conforme à la religion et à l'honneur que de travailler à assurer à la chrétienté les bienfaits d'une véritable paix et à défendre la foi contre les infidèles. A cette œuvre doivent collaborer toutes les nations et tous les chefs d'Etat. Pour lui, il était prêt à s'y employer en formant une union de paix et de fraternité aux conditions qu'il exposait aussitôt tout au long et qui constituaient le plan de la Société des Nations.

« Société des Nations », c'est bien le nom qui convient à cet organisme en formation. Dans l'acte destiné à lui donner nais-

---

(1) Les détails du voyage, de la réception et des négociations de ces ambassadeurs nous sont connus par une relation qu'en a laissée Jaroslaw, leur secrétaire. Son récit a été publié en tchèque par Franz Palacky, *Museum tchèque*, 1827, fasc. 3, et dans une traduction anglaise WRATISLAW *Diary of an Embassy from king Georg of Bohemia to king Louis XI of France in year 1464, from a contemporary man literally translated from the original Slavonic*. Londres, 1871, in-8°.

(2) Rédigé en latin, il nous a été conservé par un manuscrit de la Bibliothèque nationale (F. Dupuy, n° 760, f°° 146 et suiv.) en une mauvaise copie du XVII[e] siècle publiée telle quelle par Langlet-Dufresnoy en son édition des *Mémoires de Commines*, Paris, 1747, t. II, p. 424-434, où il a été peu remarqué. Nous avons essayé d'amender le texte, à nos risques et périls.

sance (1), elle est désignée comme un groupement permanent (*congregatio, connexionis, fraternitatis, concordiæ inconcussæ duratura unio*) et non comme un congrès temporaire, et si elle s'ouvre à tous les rois ou chefs d'Etat, les nations seules forment les personnes qui la constituent juridiquement.

Bien que cette condition ne soit pas explicitement indiquée, il est visible que cette Société ne doit comprendre que des nations chrétiennes : les Etats fondateurs se réclament de leur foi chrétienne (2) et ils ne prévoient l'admission que des chefs d'Etats chrétiens (3). Par là, elle rappelle la *Respublica christiana* du moyen âge, et à certains égards elle pourrait passer pour en être comme la première organisation systématique. Elle s'en distingue cependant en ce que les Etats tirent ici leur qualité de membres de la Société non du fait de leur religion mais d'un acte positif d'adhésion volontaire.

La Société a son premier noyau dans le groupe des états fondateurs, plus ou moins clairement désignés ici, mais connus de par ailleurs; d'abord, les deux Etats contractants, la Bohême et la France, puis la Hongrie, la Pologne (4) et Venise. Pour les autres princes chrétiens, la Société se réserve le droit de les admettre; il semble même que chacun des Etats affiliés peut leur en ouvrir l'entrée, sauf à avertir les autres sociétaires de leur admission, pour qu'ils aient envers eux tous les égards dus à des co-associés.

Comme on l'a vu dans le préambule, la Société se donne un double but, la paix à maintenir entre les chrétiens, la religion du Christ à défendre contre les infidèles (5). La paix entre les chrétiens, la guerre contre les Turcs, les papes ne cessaient depuis longtemps d'y travailler et en ce moment même Pie II usait ses dernières forces à vouloir diriger une croisade qu'il préparait depuis son avènement (6). Mais dans leur tentative de pacification générale, ils cherchaient surtout, ils le décla-

---

(1) Il débute sous forme de lettres patentes : *In nomine Domini nostri Jesu Christi. Nos Georgius, Rex Bohemiae notum facimus universis et singulis, ad perpetuam rei memoriam quod...* Mém. de Commines, éd. citée, II, p. 424.

(2) *Nam si christianos nos dicimus. Id.* p. 425.

(3) *Volumus quod Congregatio nostra debeat habere... facultatem quoscumque Reges, principes et magistratus christianos... accipiendi. Ibid.*

(4) Quoique le roi de Bohême soit seul nommé dans le préambule, il a déjà des co-associés; dans le corps du projet on lit : *nos vero reges et principes Germaniae, et nos Dux Venetiarum, id.* 430.

(5) ... *Dare operam quod vera pura firma pax... inter christianos fiat et fides Christi adversus... Turchum defensetur. Id.*, p. 425.

(6) Il se mourait en ce moment à Ancône, où il avait donné rendez-vous aux contingents militaires des peuples convoqués pour la Croisade.

rent eux-mêmes, à réunir contre les Turcs tout le faisceau des forces chrétiennes. La paix au sein de la chrétienté était pour eux le grand moyen de porter la guerre au dehors.

Il semble bien que, dans la pensée des fondateurs de la Société, ce rapport devait être renversé. Elle se présente non comme une croisade en préparation, mais comme un état de paix réalisée (1) et nulle part il n'est dit clairement que cette paix doive être le prélude de la guerre contre les infidèles. Si celle-ci, dans les intentions lointaines de la Société, semble mise parfois sur le même plan que l'autre, en fait les premières (2) de ses dispositions et les plus nombreuses de ses préoccupations convergent vers le paix à entretenir entre peuples chrétiens. Si la guerre contre les Turcs seuls y est encore prévue, elle n'est envisagée que du point de vue défensif, comme un moyen de venir en aide aux chrétiens tant qu'ils seront opprimés ou menacés par cet ennemi implacable.

Pour arriver à ses fins, la Société était pourvue d'un double organe. D'abord une cour judiciaire, un Parlement ou Consistoire général (*Parlamentum, seu quodiam generale consistorium*) devait être créé, sauf à régler plus tard sa composition et ses attributions. En attendant, son rôle et sa compétence sont assez vaguement indiqués. Elle doit, nous dit-on, assurer le règne de la justice, condition indispensable de la paix; elle sera comme la source commune d'où découleront les autres ruisseaux de justice; elle portera remède à la décadence générale des institutions judiciaires en inaugurant un droit nouveau tiré du sein même de la nature (*de naturæ gremio*). En dehors de ces généralités imprécises, elle aura à connaître des différends susceptibles de troubler la paix entre deux nations, affiliées ou non à la Société. C'est devant elle, enfin, que le syndic ou le procureur fiscal traduirait le sociétaire réfractaire ou trop lent au paiement de la contribution sociale. La procédure y serait des plus simples et des plus rapides; les juges reçoivent directement les plaintes et tranchent les litiges, sans formalités, ni appareil judiciaire, sans chicanes et sans moyens dilatoires (3).

2° Comme pouvoir exécutif, la Société avait à sa tête un Conseil ou Comité (*collegium*), composé des représentants des princes adhérents. Ils devaient être hommes notables, de

---

(1) *Volumus quod per hanc pax et unio non sint violatae. Id.*, p. 426. *Illi qui pacem nostram praesentem... violare tentaverint. Id.*, 427.

(2) *Primo... pollicemur... quod nec propter quascumque... querelas mutuo ad arma veniemus vel quoscumque nomine nostro venire permittemus. Id.*, p. 426.

(3) *Justitiam faciant simpliciter et de plano, sine figura et strepitu judicii, subterfugiis et frustratoriis omnino cessantibus. Id.*, p. 28.

grande autorité, munis de très amples pouvoirs. Leur nombre n'était point limité, puisque chaque sociétaire pouvait en envoyer plusieurs. Mais quel que fût ce nombre, le jour où la Société s'étendrait à toute la chrétienté, le Comité ne pourrait réunir que seize voix, car pour les fondateurs il n'y a pas plus de nations chrétiennes (1). Il résulte que, quoique tous les Etats soient représentés, ce sont les nations seules qui votent. Si une nation comprend plusieurs Etats autonomes, les suffrages de leurs divers mandataires ne comptent que pour une voix. Le roi de France avec tous les autres princes de la « Gaule » ne peut prétendre qu'à une voix; tous les rois et princes de Germanie n'en auront pas davantage; ni le doge de Venise avec tous les princes et républiques d'Italie.

Toutes les décisions de la Société seront prises à la majorité des voix; en cas de dissentiment entre les représentants d'une même nation ou d'un même prince, l'avis de la majorité prévaut; en cas d'égalité de suffrages, c'est l'avis des ambassadeurs plus élevés en mérite ou en dignité eu égard à la condition de leurs maîtres; en cas d'égalité de suffrages et de mérites, les autres nations devaient décider où se trouvait la majorité.

Ce comité devait être constitué et entrer en exercice entre la Noël 1464 et le second dimanche de Carême (*Reminiscere*) à Bâle et y siéger en permanence pendant cinq ans. Ces cinq ans écoulés, il se transporterait dans une ville de France, y siégerait cinq autres années, puis en Italie et enfin dans les autres nations, selon un ordre à fixer plus tard et partout il siégerait cinq ans dans les mêmes conditions qu'à Bâle, en prenant toujours ses officiers dans la nation même où il siégerait. Outre ses officiers, il aurait son président, son syndicat, son procureur fiscal, sa caisse commune, ses archives publiques, ses armes, son sceau, enfin tout ce qui est de l'essence d'un juste et légitime collège.

Comme tous les pouvoirs au moyen âge, il aurait aussi sa juridiction propre, de basse et haute justice (2), en matière volontaire et contentieuse, sur toutes les nations associées, c'est-à-dire sur les princes et leurs sujets.

L'institution d'une caisse commune, portée au projet, se justifiait pour la Société comme une condition d'existence et un moyen d'action. D'ores et déjà étaient prévues comme trois sortes de dépenses auxquelles devaient faire face des recettes correspondantes :

---

(1) *Ex praedictis centum, decem et septem regnis in ventre christianitatis dumtaxat sex decem remanserunt.* **Id.**, p. 425.

(2) *Iurisdictionem voluntariam et contentiosam una cum mero et mixto imperio.* **Id.**, p. 429.

1° D'abord les dépenses ordinaires; nécessaires ou utiles, disait le projet, pour la conservation de la paix, l'envoi et le défrai des ambassadeurs et autres besoins momentanés (*opportunitates*) de la Société. Elles seraient couvertes par une contribution égale à la dîme de tous ses revenus pendant trois jours, que verserait chaque prince sociétaire, à une date à déterminer par la Société. Recueillie par des collecteurs et déposée dans les archives publiques, cette contribution resterait à la disposition du Conseil. Tout sociétaire en retard pour ses paiements pouvait et devait être requis par le procureur fiscal d'avoir à payer, outre le montant de sa cotisation, des dommages et intérêts. Les autres associés pouvaient l'y contraindre lui et ses sujets *manu militari*; du moins le procureur fiscal devait les engager à le faire.

2° Venaient ensuite les dépenses éventuelles. Quelque prince associé venait-il à être attaqué par un autre qui ne l'était pas, la Société se hâtait d'envoyer des ambassadeurs pour offrir ses bons offices étaient-ils repoussés, elle portait secours à son associé jusqu'au rétablissement de la paix. Même si les deux belligérants lui étaient étrangers, la Société se livrait à des démarches aussi coûteuses pour faire cesser le conflit armé. Pour subvenir à ces frais, la dîme sur trois jours de revenus était exigée, cette fois, non seulement des princes, mais aussi de leurs sujets.

3° Il y avait enfin les dépenses extraordinaires de la guerre à soutenir contre les Turcs pour la défense des chrétiens. Les sociétaires y devaient contribuer par des contingents militaires à fixer proportionnellement à leurs moyens et par la dîme de trois jours de leurs revenus à laquelle devaient s'ajouter encore celle de leurs sujets et celle de toutes les dîmes qui, dans leurs Etats, étaient payées aux églises, aux ecclésiastiques et aux religieux. Cette cotisation devait être levée dès que la Société aurait arrêté le principe et réglé les dispositions générales d'une guerre contre les Turcs.

Le Pape devait être solennellement supplié d'autoriser publiquement la levée de ces dîmes et de nommer des collecteurs qui, sous la menace de graves pénalités, les percevraient au nom de la Société.

Quant aux moyens dont la Société comptait s'aider pour atteindre son double objet, ils étaient relativement simples et peu nombreux.

D'abord, les associés s'engageaient par serment à se traiter en véritables frères, à ne jamais recourir aux armes les uns contre les autres, pour quelque motif que ce fût, à ne jamais permettre que d'autres y recourent en leur nom, à ne jamais aider de leurs conseils ou assistance quiconque tramerait de mauvais desseins contre un autre.

Si quelqu'un de leurs sujets se livrait à des actes de pillage ou d'autres hostilités contre un des associés, il serait pacifiquement mis en demeure de réparer le dommage, amicalement si possible ou bien judiciairement, par le seigneur du territoire de son domicile ou de son méfait. Si l'un ou l'autre négligeait de faire son devoir, la victime de l'attentat pourrait citer devant le Parlement ou Consistoire tout autre sociétaire et le requérir d'exercer une contrainte sur le coupable et sur son seigneur, contre lesquels le droit porte même peine.

Si un membre de la Société se voyait attaquer, sans provocation, par un prince qui ne l'est pas, la Société, sans attendre l'appel de son adhérent, envoyait des ambassadeurs pour réconcilier les belligérants, amicalement si possible, ou bien les amener à soumettre leur différend à des arbitres choisis par eux ou au Parlement de la Société.

Dans l'intérêt de la paix et pour faire cesser les maux de la guerre, elle interviendrait, nous le savons, de semblable manière même entre des belligérants qui ne lui appartiendraient pas.

En cas de conflit, les princes associés s'engageaient à se soumettre à l'arbitrage du Parlement des nations en se conformant aux règlements à établir.

Des mesures particulières étaient prévues contre ceux qui auraient tenté de troubler la paix. Ils ne devaient trouver protection ni refuge dans aucun des Etats confédérés; ils devaient être arrêtés et punis, selon la nature de leur faute. Défense était faite même à leurs officiers et sujets de les prendre sous leur protection ou de leur accorder de sauf-conduit; ceux qui leur seraient accordés seraient sans effet contre les dispositions du présent règlement. Tout complice d'un perturbateur de la paix, quiconque lui prêtait aide ou conseil s'exposait au même châtiment.

Pour la guerre contre les Turcs, la Société émettait l'espoir (1) que tous les chrétiens voudraient bien y contribuer. Elle comptait demander au Pape d'envoyer un légat apaiser entre les princes étrangers à la Société toutes les querelles qui pourraient faire obstacle au bon succès de la guerre contre les Turcs; s'il se heurtait à des refus, il dirait du moins de quel côté était le droit (2). Le Pape aurait aussi à convoquer tous les princes et les communes d'Italie et à leur demander, en tant que proches voisins des Turcs, d'équiper une flotte et de contribuer comme les autres chrétiens, en proportion de leurs ressources, à la défense de la chrétienté.

La guerre devait être poursuivie jusqu'à ce que les Turcs eus-

(1) *Sperandum est quod omnes cæteri Christiani ad rem tam sanctam... manus apponent. Id.*, p. 430.

(2) Ici, le texte est peu sûr.

sent été repoussés hors des frontières chrétiennes ou que la Société, d'un commun accord, eût jugé possible de conclure une paix qui garantît pleine sécurité aux chrétiens des pays voisins.

Il appartiendrait à la Société de décider du moment où il conviendrait d'attaquer l'ennemi, du nombre des troupes à lui opposer sur terre et sur mer, de leurs points de concentration, de leur logement et ravitaillement, des munitions et des armes à leur fournir, de l'émission d'une monnaie commune assez légère pour ne point surcharger le soldat dans ses marches et mouvements et enfin du sort des territoires conquis : à qui devront-ils être attribués dans l'intérêt de la meilleure défense de la chrétienté et pour enlever aux Turcs tout espoir d'un retour offensif ?

A ces articles du projet, la Société se réservait le droit d'en ajouter d'autres que pourrait suggérer le souci du maintien de la paix et les associés d'abord, leurs successeurs plus tard, devaient prendre l'engagement de se conformer à tous également et de se prêter à tout ce que requérait le lien d'une véritable fraternité.

II

Avant d'étudier ce projet en lui-même et de raconter l'accueil qui lui fut fait, il ne sera pas inutile de remarquer de qui il émanait et dans quelles circonstances (1) il se produisait. Dès le début, Georges de Podiébrad s'en déclarait l'auteur. Depuis près de dix ans qu'il gouvernait la Bohême comme régent ou comme roi, ce prince n'avait cessé d'exciter les soupçons de Rome par la protection dont il couvrait les Hussites, ou du moins les Utraquistes, leur fraction la plus modérée, qui formaient, il est vrai, la grande majorité de ses sujets. Malgré la condamnation dont le Concile de Constance avait frappé les doctrines et la personne de Jean Huss, ses disciples de Bohême avaient pu obtenir du Concile de Bâle (1436), déjà en révolte contre le pape Eugène IV, certaines tolérances pour des pratiques religieuses qui leur étaient particulièrement chères, telles par exemple, la communion sous les deux espèces. C'étaient là ce qu'on appelait les *Compactata* de Bâle.

Ces concessions faites en dehors d'eux et contre eux, dépassées même dans l'application, les papes ne les avaient jamais

(1) Là-dessus et sur les relations de Podiébrad, de Marini et de Louis XI, on peut consulter Franz PALACKY, *Geschichte von Bœhmen*, t. III, IV, 1857-1861, dont Saint-René-Taillandier vulgarisa les découvertes dans la *Revue des Deux Mondes* (1862, 1er et 15 août). L. PASTOR, *Histoire des papes* (trad. franç.), Paris, 1892, t. III, p. 201 et suiv.

reconnues et ils n'attendaient que l'occasion favorable pour les enlever à la Bohême utraquiste. A son avènement à la royauté (1458), Podiébrad accrut leur espoir d'y réussir en s'engageant sous serment, secrètement il est vrai, à supprimer les *Compactata*. Mais une fois bien établi sur le trône, effrayé, disait-il, de l'opposition qu'il allait soulever, il sollicita délai sur délai et, finalement, il en vint à se demander s'il ne serait pas plus facile d'obtenir du pape l'approbation des *Compactata* que de ses sujets leur abandon.

Une ambassade solennelle fut envoyée à Rome avec la mission officielle de présenter l'obédience du roi de Bohême au pape Pie II, mais dans l'intention réelle d'obtenir au moins secrètement la reconnaissance des *Compactata*. Bien que dans les premiers entretiens secrets qu'ils eurent avec le Pape et les cardinaux les ambassadeurs eussent acquis la certitude que toute démarche dans ce sens était vouée à l'insuccès, l'un d'eux, hussite fanatique, porta publiquement devant le Consistoire la demande d'approbation des *Compactata*. A peine le serment d'obédience avait-il été prononcé (21 mars 1462) que, sans s'être concerté avec ses collègues, il se dresse en face du Pape, entonne l'éloge des *Compactata* et réclame non seulement leur maintien en Bohême comme une faveur, mais leur extension à la chrétienté entière comme un devoir. Devant cette provocation aussi insolente que maladroite, Pie II sentit que la longanimité dont lui et ses prédécesseurs avaient usé jusqu'ici n'était plus de mise. Quelques jours après (31 mars), il prononçait publiquement la condamnation des *Compactata* et envoyait auprès de Podiébrad un nonce chargé d'en poursuivre la suppression.

Pressé dans ses derniers retranchements, Podiébrad, sans en rien laisser paraître, prit vite son parti de résister à la domination pontificale, et tout aussitôt il se préoccupa de parer aux dangers que sa résistance allait lui susciter du côté de Rome. Dans cette difficile conjoncture, il se tourna vers son conseiller habituel, Antoine Marini, que nous avons rencontré à Dompierre comme son ambassadeur (1).

Ce personnage cosmopolite avait gagné la confiance du roi de Bohême par son esprit inventif et fécond en ressources. Né à Grenoble, de parents d'origine italienne, il se faisait connaître

---

(1) Sur Marini cf. MARKGRAF : *Ueber Georg von Podiebrad Project eines christlichen Fuerstenbundes zur Vertreibung der Turken aus Europa* dans la *Sybels Historisches Zeitschrift*, t. XXI, p. 245 et suiv. — E. DENIS, *De Antonio Marini et de Bohemiæ ratione politica eo oratore*, Ecolismae, 1878; N. JORGA, *Un auteur de projet de croisade, Antoine Marini*, paru dans les *Etudes d'Histoire du moyen âge, dédiées à Gabriel Monod*, Paris, 1896, p. 446-457.

à Venise (1444-1456) par des procédés de son invention pour moudre les grains, nettoyer les canaux, lancer les vaisseaux à la mer ou construire des fours. Passé en Autriche, il obtenait de l'empereur et de l'archevêque de Salzbourg (avril-nov. 1456) des privilèges relatifs à d'autres inventions, sur de nouveaux procédés « pour calciner la chaux, cuire des briques, brasser la cervoise, bouillir du sel (1), construire des aqueducs ». Peu après, nous le trouvons à Prague, auprès de Podiébrad dont il est devenu une sorte d'économiste consultant. A sa demande, il écrit divers traités sur les moyens de développer les richesses de la Bohême par le commerce, l'exploitation des mines, la régularisation du cours des monnaies, etc.

Il fut mêlé de très près aux négociations qui devaient amener le Pape à approuver les *Compactata*; et c'est peut-être dans son imagination aventureuse que germa la première idée de tenter cette entreprise invraisemblable (2).

Toujours est-il qu'il ne fut point découragé par son échec. Stimulé par la consultation de Podiébrad, il lui présentait, quelques jours après, tout un plan d'action politique internationale (3). Autant qu'il est possible de se reconnaître dans ce vaste dédale de considérations religieuses, d'observations politiques et de prédictions pédantes, il s'agissait de bien établir d'abord que le Pape et l'empereur avaient perdu tout crédit sur les masses (4) et ne pouvaient plus rien pour la défense de l'Europe chrétienne contre les Turcs. Les princes chrétiens n'avaient donc à compter que sur eux-mêmes et à former entre eux, au plus vite, une confédération à laquelle seule serait confiée la conduite d'une croisade.

Pour jeter les bases de cette confédération, Marini était envoyé (juillet 1462) par Podiébrad à Venise, auprès du duc de Bourgogne et en France. S'il réussissait, il assurait à son maître la plus sûre des protections contre ses deux ennemis les plus redoutables à cette heure. La Confédération lui fournissait des forces suffisantes pour résister aux Turcs et la croisade le mettait à l'abri des menaces du Pape qui n'aurait pu, sans soulever

(1) N. JORGA, *op. cit.*, p. 447.

(2) Il fut envoyé à Rome avant les ambassadeurs officiels pour sonder le terrain. Il se vanta même, dans une lettre publiée par Palacky, d'avoir fait approuver de Pie II une interprétation des *Compactata* rédigée par lui.

(3) Sous forme d'un opuscule d'une dizaine de feuillets, conservé en copie dans le ms. latin 15606 de la Bibliothèque de Munich. Il en a été publié des extraits dans les *Sitzungsberichte der bayrischen Akademie, phil. Class.*, 1875, II, p. 219 et suiv. Il a été étudié par Markgraf dans la *Sybels Historische Zeitschrift*, t. XXI et par N. JORGA, dans l'article cité plus haut.

(4) *Populus minutus perdidit fidem et parum credunt et minus obediunt pape nec imperatoribus nec principibus suis.*

l'indignation générale, lancer des troupes contre un prince croisé.

Marini n'eût guère lieu de se louer de l'accueil qui lui fut fait à Venise et en Bourgogne. A travers les éloges qu'on n'épargna pas à ses communications, il put comprendre qu'on ne prenait pas au sérieux l'idée d'une croisade à entreprendre à l'insu et sans la participation du Pape, et chacun se refusait de faire un pas dans cette voie, Louis XI fut moins décourageant. Au sujet de la croisade sans le Pape il se réservait; mais l'idée de former une confédération même avec des princes du Nord ne lui répugnait pas. Seulement, à l'examen, il ne trouva pas que Marini fût muni de pouvoirs suffisants.

Sans se laisser déconcerter par ce contretemps, Marini reprenait (févr. 1463) le chemin de la Bohême pour aller chercher de nouveaux pouvoirs. Il se représentait l'année suivante, nous savons en quelle compagnie et avec quelle mission. Mais cette fois, c'est un projet tout nouveau qu'il venait soumettre à Louis XI, dans ce programme de la Société des Nations substitué à un plan de croisade. Le roi y était encore invité à jeter les bases d'une confédération de princes; mais d'une confédération dont la paix universelle et perpétuelle, et non la guerre contre les Turcs, devait être désormais l'objectif.

Pourquoi ce nouvel avatar et ces brusques transformations? Sans doute parce que les objections soulevées contre l'idée d'une croisade sans le Pape les avait suggérées, mais aussi peut-être parce qu'une habile manœuvre de la diplomatie pontificale venait d'enlever au roi de Bohême le prestige escompté d'organisateur de la croisade. Au mois d'octobre 1463, Venise, le duc de Bourgogne et bientôt après le roi de Hongrie formaient avec le Pape une Ligue défensive et offensive contre le Turc, alors que Podiébrad n'avait pas gagné à sa confédération projetée un seul allié. Et, par surcroît de déconvenue, il voyait le Pape s'apprêter à reprendre contre lui d'énergiques mesures qu'il avait un moment ajournées, à la prière de l'empereur Frédéric III, sauvé d'une émeute populaire par une généreuse intervention du souverain de Bohême. Dès le mois d'avril 1464, Pie II donnait l'ordre à deux cardinaux d'instruire le procès de Podiébrad, hérétique relaps « qui se disait roi de Bohême ». Celui-ci s'était hâté de faire partir pour la France Marini et Kostka (16 mai 1464), mais ils y étaient à peine arrivés qu'il se voyait lui-même publiquement cité (16 juin) au nom du Pape à comparaître à Rome dans un délai de six mois.

Ces événements n'étaient pas faits pour gagner au roi de Bohême et à ses mandataires les sympathies des gens d'Eglise comme l'étaient deux des trois commissaires de Louis XI. L'examen des propositions qui leur furent soumises ne pouvait que les confirmer dans leurs préventions. Dans ces magnani-

mes invitations à la paix générale, dans ces minutieuses précautions contre tout recours aux armes, ils n'avaient pas de peine à entrevoir tout autant de machines de guerre ou de mesures de défense contre le Pape et contre quiconque serait tenté de prêter à ses décisions l'appui du bras séculier. Le rôle dérisoire attribué au Pape leur faisait pousser de hauts cris. Les discussions furent menées avec autant d'aigreur que de rapidité; elles donnèrent même lieu parfois, d'après le journal du secrétaire de l'ambassade, à des scènes de violence. En moins de huit jours, elles aboutirent à la conclusion que l'on devine : les représentants de Louis XI estimaient qu'il ne convenait pas au roi très chrétien de lier partie avec le souverain hérétique de la Bohême, ni même de contracter avec lui la moindre alliance. Comme l'entente entre ces deux rois restait, depuis que Venise, la Bourgogne et la Hongrie s'étaient ralliées à la cause pontificale, le prélude indispensable de la constitution de la Société des Nations, celle-ci devait être écartée sans discussions.

Louis XI, mis au courant de ces conclusions, ne se hâta point de les souscrire. Son intérêt n'était point de repousser aussi radicalement les avances que lui faisait le roi de Bohême. A son retour à Abbeville, il prit donc avec lui les ambassadeurs tchèques, les conduisit au château de Neuville, dans les environs de Dieppe, et là il les aboucha avec deux autres de ses conseillers, Hugues de Bournazel, sénéchal de Toulouse et d'Albi, et Robert Barte, seigneur de la Roche, maître des requêtes.

De ces nouvelles négociations sortit un traité qui fut signé le 18 juillet. Il sanctionnait et renouvelait, autant que de besoin, les ligues, confédérations et alliances conclues jusqu'alors entre les rois de France et de Bohême. C'était peu, a-t-on dit; mais il n'en fallait pas davantage à Louis XI pour ménager l'amour-propre du roi de Bohême et pour réserver l'avenir. De ce premier acte, il serait toujours possible de passer au second, qui était, dans la pensée de Podiébrad, l'organisation de la Société des Nations. Pour le moment, il n'en fut plus question.

Y a-t-il lieu de le regretter et faut-il voir, avec Palacky, un égoïsme inexcusable, un crime contre l'humanité dans cette fin de non-recevoir opposée à un projet si riche de promesses, sans même lui permettre de faire ses preuves au contact de l'expérience ?

En elle-même, l'idée d'une institution destinée à prolonger la paix, et à diminuer la guerre sera toujours digne de nos sympathies. Mais elle n'était pas nouvelle alors. Elle avait été déjà conçue par l'Eglise et réalisée, en une certaine mesure, dans la *paix de Dieu* et dans la *trêve de Dieu*. Il est vrai qu'elle avait alors pour base et pour soutien l'idée chrétienne et que

cette idée avait, à la fin du XV^e^ siècle, grandement perdu de son empire sur les âmes. Mais il lui en restait encore beaucoup, puisque l'auteur de notre projet se réclamait d'elle et ne croyait pas pouvoir étendre son action en dehors des pays où s'exerçait l'influence de cette idée. N'y avait-il pas une contradiction flagrante à prétendre travailler pour l'honneur de l'Eglise romaine et de la foi catholique, tout en affectant de méconnaître l'autorité qui présidait à cette Eglise et l'organisme qui constituait le grand moyen d'action de cette foi ?

Et là n'était pas la seule contradiction inhérente à ce projet. Cette association ouverte à tous les Etats, réserve les décisions aux seules nations. Elle met sur le même pied les guerres publiques et les guerres privées, les luttes des suzerains contre les vassaux ou des vassaux contre les suzerains; elle les frappe toutes d'une même interdiction. En ce moment où toutes les nations de l'Europe travaillent sous la direction d'un pouvoir central à constituer leur unité, le projet de Marini, en leur interdisant l'usage de la contrainte armée même contre les particularismes féodaux, les condamne sans issue à un morcellement aussi contraire à leurs aspirations qu'à tout progrès politique et économique. Pour ne parler que de notre pays, supposons que ce projet eût triomphé et fût entré en application dès la Noël de 1464, la France serait encore au point où la trouva Louis XI à son avènement, c'est-à-dire réduite à peu près a la moitié de son territoire actuel, autour duquel maintiendraient leur quasi-indépendance les duchés de Bretagne et de Bourgogne, les comtés de Provence et d'Anjou, le duché de Lorraine, les républiques d'Alsace, les Etats du comte d'Armagnac.

Singulière contradiction ! Ces projets si funestes aux intérêts nationaux des peuples, servent à merveille ceux du roi de Bohême, à cette heure surtout. Tout en imposant la paix aux peuples chrétiens qui, à l'appel du Pape auraient pu être tentés de l'attaquer, elles lui permettent de faire la guerre aux Turcs avec les chances accrues. A ses déconvenues sur le saint empire romain qu'il a brigué un moment, elles offrent de larges perspectives de compensation dans la conquête de Constantinople et dans la résurrection de l'empire grec dont il n'a pas cessé de caresser l'idée (1).

Nous ne savons pas si les nations auxquelles devait s'adresser en second lieu l'invitation à la Ligue de paix auraient été dupes des calculs de Podiébrad, toujours est-il que Louis XI ne se

(1) Sur les visées de Georges de Bohême et ses intrigues en vue de se faire élire roi des Romains en 1461 cf. L. PASTOR, *Histoire des Papes* (trad. française), Paris, 1892, t. III, p. 208 et suiv.

méprit pas un moment sur les visées réelles de son énigmatique projet : il l'étouffa dans l'œuf.

Peut-être était-ce là le meilleur sort qu'il pût lui faire à cette heure. C'eût été un antécédent fâcheux pour cette noble idée d'une paix garantie par l'accord des nations que d'avoir pu, dès sa première réalisation, servir de voile à une manœuvre de haine sournoise et à des arrière-pensée d'égoïsme et de secte, et y avait-il autre chose dans le projet de Marini et de son patron ?

A. DEGERT.

HISTOIRE DES JUGES

(Suite et fin) (1)

VII. — SAMUEL (2)

Il sortait d'une famille dont la vie pieuse s'épanouit en lui comme en un splendide rejeton. Elqânâ, son père, Ephraïmite ou lévite du pays de Çouph, était établi à Râmâ de Benja-

(1) Voir *Bulletin* 1918, pp. 47 et suiv., 87 et suiv., 182 et suiv.

(2) SAMUEL — SOURCES. Les sources bibliques relatives à Samuel pour la portion de sa vie qui va de sa naissance à l'apparition de David (I *Samuel*, I-XV), se partagent assez facilement en deux groupes. Dans le premier qui comprend I-VIII, X, 17-27, XI et XII, Samuel est le dernier des juges : il écrase les Philistins, s'efface puis abdique la judicature en faveur de Saûl qui, désigné par les sorts sacrés, justifie le choix de Yahwè en battant les Benè-Ammôn devant Yabbèsh du Gilead. On remarquera dans cette série de documents, les réunions religieuses du peuple, les discours assez développés et une certaine prédominance de l'esprit sacerdotal. L'esprit prophétique, au contraire, prédomine dans l'autre groupe littéraire qui comprend IX, X, 1-16, XIII, XIV, XV et présente Samuel découvrant, par une inspiration de Yahwè, le roi qu'il cherche, Saûl; celui-ci chasse les Philistins de la Montagne d'Ephraïm et bat les Amalécites au sud du territoire de Juda. On trouvera naturellement, ici aussi, quelques retouches ou développements, par exemple II, 1-10 (le cantique d'Anne), II, 27-36 (admonestation prophétique), XII (amplification deutéronomiste partielle d'un discours de Samuel), XIV, 47-51 (conclusion rédactionnelle de la première partie du règne de Saûl) et autres passages de moindre importance.

On voit assez que le Rédacteur inspiré a utilisé comme sources documentaires deux groupes de textes qui, émanant de deux écoles historiques qui n'avaient pas les mêmes préoccupations en face des souvenirs traditionnels relatifs à Samuel, n'ont pas, dans l'ensemble, rapporté les mêmes faits. Ils ne se rencontrent guère que sur la question de l'institution de la royauté et là se trouvent entre eux des divergences dont nous ne voyons pas clairement comment il nous les faut apprécier. La constatation de ce fait n'oblige pas du tout, comme le font certains critiques, à ne retenir sur l'institution de la royauté que les

min (1). C'était un homme religieux et doux. Il avait deux femmes : Anne et Peninâ. Celle-ci lui avait donné des fils et des filles; mais Anne qui était sa préférée n'avait pas encore eu d'enfant et vivait triste et humiliée, souvent en butte aux railleries insultantes de sa rivale plus heureuse. A ce foyer régnait une piété profonde. Chaque année, Elqânâ montait avec sa famille au sanctuaire de Silo pour offrir, près de l'ar-

---

faits du second groupe de documents qui est plus sympathique que le premier à la royauté. Il me semble beaucoup plus conforme à la vérité historique de voir dans ces deux groupes littéraires la trace des deux opinions adverses touchant cette institution politique. Ni à l'époque ancienne, comme on l'a vu au temps de Gédéon, ni à l'époque où la royauté florissait, comme on le peut voir dans de nombreux passages des livres historiques ou des Prophètes, la royauté ne trouvait chez les Hébreux une acceptation sans réserve. On faisait déjà de la politique en ces temps-là et les partis religieux, sacerdotaux ou prophétiques, opinaient dans un sens ou dans l'autre. Il y a là un élément de vie que l'historien doit avoir garde de méconnaître et de négliger. En l'estimant à sa valeur réelle, on saura mettre dans sa véritable lumière la figure de Samuel et voir en lui d'abord le Juge, puis, quand il est devenu vieux, le promoteur de la royauté.

Pour l'histoire de la judicature de Samuel jusqu'au moment où il découvre Saûl, il n'y a guère à utiliser que les chapitres I-VIII qui appartiennent au premier des deux groupes distingués plus haut, le seul qui envisage Samuel comme Juge. Ces huit chapitres ne semblent pas de la même main : probablement IV et à peu près sûrement V et VI (prise, captivité et retour de l'arche) qui ne disent rien de Samuel pourraient émaner d'un prêtre historien qui s'intéressait particulièrement à l'arche.

(1) La question des origines d'Elqânâ est embrouillée et obscure. D'après I *Samuel*, I, 1, qui indique d'abord, semble-t-il, le nom et la situation de la ville où demeurait Elqânâ puis la généalogie de ce dernier, il paraît avoir appartenu à la tribu d'Ephraïm. Mais dans I *Chroniques*, VI, il est rattaché à la famille de Lévi. La première donnée qui fait de lui un Çouphite a pour elle qu'il se trouvait effectivement un « pays de Çouph » dans la Montagne d'Ephraïm et que là était la ville où demeurait Samuel (I *Samuel*, IX, 6 et suiv.); mais elle a contre elle que Çouph n'est pas nommé ailleurs dans la descendance d'Ephraïm et ne semble pas désigner un clan. La seconde donnée ne saurait être écartée que si l'on admet l'inauthenticité de la généalogie lévitique de Samuel; c'est là une extrémité que l'on ne justifie point par des raisons mais par une défiance générale pour toutes les généalogies du *Livre des Chroniques;* il est vrai qu'elles furent rédigées tardivement, mais rien ne se conserve plus facilement et plus jalousement qu'une généalogie. L'explication la moins mauvaise que l'on puisse fournir de cette difficulté c'est, en somme, celle qui a été donnée plus haut à propos du lévite de Mikhâ : Elqânâ aurait été réellement lévite, mais il demeurait dans un pays de Çouph situé dans la Montagne d'Ephraïm et méritait ainsi le nom d'Ephraïmite. Cette explication, toutefois, n'est pas entièrement satisfaisante en raison de la précision qui s'attachait aux dénominations indiquant une tribu.

Le nom et la situation de la ville d'Elqânâ sont incertains. Le nom « *les Rāmāthaim-Çôphîm* » *ou* « *les Deux hauteurs Çouphites* est grammaticalement sujet à caution; on reconnaîtra du moins dans *Çophim* que le texte grec *Vaticanus* met au singulier, une allusion au pays de

che, à Yahwè des armées, le sacrifice traditionnel (1). Ce pèlerinage était une vraie joie pour ces cœurs simples; de mois en mois ils l'attendaient comme l'événement brillant d'une vie qu'ils passaient dans l'obscurité. Mais pour Anne, il ramenait aussi une souffrance plus aiguë; sa stérilité lui semblait plus lourde encore à Silo qu'à Râmâ; au festin sacré, sa tristesse redoublait à voir Peninâ honorée à cause de ses nombreux enfants; elle pleurait et ne voulait pas manger.

Un jour de pèlerinage qu'ils étaient attablés et qu'Elqânâ, distribuant les portions du sacrifice, en donnait plusieurs à Peninâ mais n'en tendait qu'une seule à Anne, celle-ci, trop cruellement mortifiée, se mit à verser des larmes. « Pourquoi pleures-tu et pourquoi ne manges-tu pas ? lui dit Elqânâ. Pourquoi ton cœur est-il triste ? Est-ce que je ne vaux pas mieux pour toi que dix fils ? » Mais cette tendresse ne la consola point et, n'y tenant plus, elle se glissa vers le sanctuaire. Un vieillard à demi aveugle, Eli, le prêtre de l'arche, était assis sur

---

Çouph et dans *les Râmâthaim* le nom plus ou moins déformé de la localité. Si l'on garde la forme Râmâthaim ou une forme voisine, on identifiera cette ville avec Ramathem de I *Macchabées*, XI, 34, et l'Arimathie du Nouveau Testament, et on la retrouvera à *Rentis*, à vingt-cinq kilomètres à l'est de Jaffa. Si, au contraire, on la rapproche d'une forme Râmâ ou Râmath on la retrouverait soit à *Bet-Rima*, à deux lieues à l'est de *Rentis*, soit plutôt à *Er-Râm*, à un peu moins de deux heures au nord de Jérusalem. Dans l'ensemble, cette dernière identification concorde un peu mieux que les deux autres avec les récits où il est question de Râmâ.

(1) C'était surtout sous le vocable de « Yahwè des armées » que l'on adorait Yahwè présent dans l'arche. Cette dénomination paraît fort ancienne dans le yahwéisme et se rattache à l'expression « Guerres de Yahwè » que l'on donnait aux guerres entreprises par Israël et qui étaient naturellement toujours des guerres saintes. Le sens primitif de ce vocable est incertain pour nous, mais il désignait probablement les forces de la nature, les éléments déchaînés, les agents atmosphériques dont Yahwè, maître de l'orage, se servait à son gré pour venir au secours des siens dans la bataille. A la période ancienne, il n'est guère question des esprits célestes qui, un peu plus tard, formeront autour de Yahwè une armée et une cour. Il pourrait donc se faire que le sens d'*armées célestes* ou même d'*armées terrestres* ne se soit ajouté ou substitué que dans le cours des âges au sens primitif probable que nous venons d'indiquer.

La mention du sacrifice et du pèlerinage annuels montre qu'il existait, au moins dans la Montagne d'Ephraïm, un véritable attachement religieux à l'arche et aux rites que comportait son culte. Qu'Elqânâ fut éphraïmite ou lévite, sa fidélité s'explique, l'arche ayant toujours été en particulier honneur dans la Maison de Joseph et dans la caste lévitique. Mais les récits qui ouvrent le 1er *Livre de Samuel* donnent l'impression que les pèlerins venaient nombreux à Silo et appartenaient sans doute aussi bien aux autres tribus qu'à Ephraïm. Cette impression est d'ailleurs confirmée par le rôle que va jouer l'arche dans la lutte contre les Philistins : les Israélites recourent à elle, parce qu'ils la vénèrent encore avec foi et espèrent trouver en elle une puissance invincible.

son siège adossé au montant de la porte du temple (1). Sans même l'avoir salué, Anne, le visage en pleurs et l'âme pleine d'amertume, fit à Yahwè le vœu de lui consacrer son fils s'il voulait lui en donner un; longtemps elle pria en silence, remuant seulement les lèvres dans une supplication pressante et désolée. Cependant Eli l'observait et, comme il lui arrivait de voir des pèlerins, surpris par l'abondance inaccoutumée du festin annuel, souiller d'une ivresse écœurante la dignité de la prière, il se méprit sur l'agitation d'Anne et interpella rudement la pauvre femme toute absorbée dans sa demande. Elle le détrompa par des paroles d'une modestie si pieuse que le vieillard ému la congédia avec douceur en lui souhaitant de voir exaucer son désir. Anne fut touchée de ces paroles comme elle eût pu l'être d'un oracle; la figure rayonnante et l'âme remplie d'espoir, elle regagna la salle où mangeaient les pèlerins et, sûre que Yahwè la consolerait, se mit à manger aussi.

Yahwè entendit sa prière et exauça le souhait du prêtre. Anne mit au monde un fils et lui donna le nom de Samuel (2). Elle ne voulut pas remonter à Silo avec son mari avant d'avoir sevré son enfant afin de pouvoir ainsi le consacrer à Yahwè et le laisser au temple selon sa promesse. Elle n'y

---

(1) Il y avait donc un véritable petit temple pour l'arche à Silo, c'est-à-dire un édifice sans doute construit en pierre, avec une porte que l'on fermait pour la nuit et une lampe que l'on allumait le jour par religion. L'épisode qui nous montre le prêtre Eli dormant un peu à l'écart de l'arche semble indiquer que l'édifice comprenait plusieurs chambres. Il est bien remarquable que David, après avoir amené l'arche à Jérusalem, la plaça sous une tente, comme pour restaurer plus complètement l'antique usage du désert. Dans le voisinage du temple de Silo se trouvaient un autel pour les sacrifices et une salle peut-être assez spacieuses où les pèlerins venaient manger le repas sacré; la « tente de réunion où veillaient des femmes » (I *Samuel*, II, 22) est généralement supprimée comme appartenant à une glose inspirée de *Exode*, XXXVIII, 8, mais si elle devait être maintenue, on aurait là un détail bien curieux sur la part des femmes dans le culte officiel.

(2) La signification de ce nom est obscure. L'étymologie qu'en donne Anne est des plus approximatives, comme le sont d'ailleurs les étymologies populaires si fréquentes dans la Bible et dans le monde oriental en général. Il est bien probable que le nom de Samuel existait déjà antérieuremnet au personnage qui nous occupe, tout comme le nom de Samson dont il a été parlé plus haut. On n'en a pas encore fourni d'explication grammaticale satisfaisante. Probablement, il faut y voir un nom antique *Shemou-êl*, composé comme *Penou-êl* (le Visage de Dieu), *Bethou-êl* (?) et signifiant *Le Nom de Dieu; shemou* serait alors un ancien nominatif état construit dont la voyelle aurait été maintenue par la présence du mot *êl*, deuxième élément du nom. Cette étymologie serait proprement hébraïque ou cananéenne. On trouve aussi des noms sabéens et des noms babyloniens où, par contre, l'élément *soumou* semble plutôt désigner une divinité; dans ce cas, le nom *Shemou-êl* aurait signifié à l'origine *Soumou* ou *Shoumou est Dieu*.

retourna qu'au bout de quelques années avec son jeune fils et ce qu'elle destinait au sacrifice de l'offrande : un taureau de trois ans, un épha de farine et une outre de vin. Le sacrifice achevé, elle se fit reconnaître d'Eli, lui annonça avec des paroles de joie que sa prière avait été exaucée et qu'elle voulait accomplir son vœu, puis elle lui remit l'enfant et rentra à Râmâ. Le pèlerinage annuel ne lui coûtait plus maintenant. Quand elle revenait chaque année à Silo, elle apportait à Samuel un petit manteau qu'elle avait tissé en pensant à lui pendant leur longue séparation (1). Le vieil Eli les accueillait toujours avec amitié, elle et son mari, et demandait à Yahwè de remplacer par d'autres enfants celui qu'elle lui avait prêté. Elle eut en effet, tout comme Peninâ, des fils et des filles.

Quand Samuel eut grandi, il fut employé au service du sanctuaire; par le vœu de sa mère, il y vivait presque en esclave de Yahwè. Il ouvrait les portes du temple, faisait son emploi des divers travaux qu'en nécessitait l'entretien; la nuit venue, il allait dormir non loin de l'arche. Aux cérémonies, selon l'usage, il se ceignait les reins d'un éphod, l'antique pagne de lin (2).

On ne sait quel charme d'idylle émane de ce gracieux tableau. Après l'âpre période des Juges, il sourit et repose comme ferait une oasis pour le voyageur qui arrive d'un désert inhospitalier et morne. L'histoire des Juges n'évoque trop souvent que la sauvagerie des combats, l'inquiétude de la vie journalière, l'incertitude du lendemain, l'égoïsme de la lutte pour l'existence, la jalousie, la haine, la convoitise et comme un goût pour le sang. Elle avait été trop troublée pour avoir laissé dans les esprits un souvenir moins sombre. Mais quand la royauté va paraître, achever la conquête de Canaan et procurer enfin la paix, il se produit une détente et l'on commence à respirer. Tout un côté encore presque entièrement caché de

(1) Aux fêtes qui clôturent le jeûne du ramadam, les musulmans revêtent de même un vêtement neuf ou une partie du vêtement neuve. Sur le cantique d'Anne, voir P. DHORME, *Les Livres de Samuel*, pp. 31 et suiv.

(2) L'éphod-vêtement, qu'il ne faut pas confondre avec l'éphod-oracle, était un vêtement liturgique. Il devait avoir à peu près la forme d'un pagne, sans doute de lin d'après l'usage, comme le montrent l'expression de « ceindre » qui est employée à propos de Samuel (I *Samuel*, II, 18) et de David (II, *Samuel*, VI, 14), dans l'incident qui surgit entre David et sa femme Mikhal, choquée de voir le roi se dénuder en dansant devant l'arche. Aujourd'hui encore, au pèlerinage de la Mecque, les musulmans accomplissent certaines cérémonies vêtus sommairement de deux pièces d'étoffe, coton, lin ou laine, sans couture ni ornement; l'une s'enroule autour des reins, l'autre se jette sur les épaules. Il est vraisemblable qu'ici, comme dans le vœu de la chevelure, l'usage religieux du pagne rituel rappelle l'époque antique où les hommes ne portaient encore que ce simple vêtement.

l'histoire d'Israël nous apparaît alors et l'on s'étonne à demi de découvrir l'affectueuse simplicité des mœurs familiales, l'attachement tendre du mari et la fierté des mères. On y entrevoit aussi cette piété simple et forte du foyer, heureuse réserve de foi yahwéiste au milieu des misères de la situation politique et parmi les scandales des défaillances religieuses. L'homme reste fidèle aux dévotions nationales; chaque année il accomplit avec sa famille le pèlerinage dont sa religion lui fait un devoir. Mais la femme a sa piété aussi, une piété personnelle toute pénétrée d'une affectueuse confiance et qui la pousse à venir exposer à Yahwè sa tristesse et ses misères, à l'implorer avec larmes, à lui parler comme si elle le voyait de ses yeux, à n'attendre que de lui seul la fin de son humiliation, et sa foi est si parfaite que la certitude d'être exaucée dissipe pour jamais, en un instant, la désolation qui, depuis des années, lui rongeait le cœur. Ajoutons qu'en laissant à Silo son fils encore jeune, Anne pouvait bien souffrir dans sa tendresse de mère, mais elle devinait aussi qu'elle aidait à mieux servir son Dieu. Quand ils voyaient le petit Samuel à la longue chevelure de naziréen s'empresser auprès du vieux prêtre décrépit, les pèlerins, se répétant son histoire et sensibles à la grâce ingénue de sa jeunesse, ne devaient-ils pas sentir que leur dévotion se faisait à son tour plus confiante et plus douce ? Sans y songer encore, cet enfant travaillait déjà à mieux attacher à Yahwè l'âme souvent hésitante d'Israël.

Les prêtres, malheureusement, ne se conduisaient pas de manière à développer ces sentiments. Eli avait deux fils, Hophni et Pinchas (1), dont la cupidité et le sans-gêne étaient un scandale. Une coutume en vigueur au sanctuaire de Silo autorisait les prêtres à envoyer leur serviteur, muni d'une longue fourchette, piquer au hasard dans les marmites où cuisaient les viandes du sacrifice; le morceau qu'il retirait était censé attribué par Yahwè à ses ministres (2). Mais les fils d'Eli préféraient choisir; ils réclamaient même de la viande crue qui n'était pas encore vraiment offerte : c'était se servir

(1) Ces deux noms sont d'origine égyptienne, comme le nom de Moïse; Pinchas signifie « *le Noir* » et la signification probable de Hophni est « *le Têtard* ». Comme Pinchas est le nom du petit-fils d'Aaron (cf. par exemple *Exode* VI, 25) et que la famile du prêtre Eli est attachée au service de l'arche qui était particulièrement chère aux lévites, il est plus que probable que cette famille sacerdotale de Silo était d'origine lévitique. On la retrouvera encore au temps de David avec des attributions exclusivement sacerdotales.

(2) C'est par des détails de ce genre que l'on juge bien à quel point notre esprit diffère de l'esprit de ces anciens. Là où, par habitude, nous voyons un pur hasard, l'ancien, surtout s'il est très religieux, — et il l'était pour l'ordinaire, — verra une intention expresse de Dieu. C'est la doctrine de la Providence poussée à son extrême rigueur. On

sans Yahwè et, bien pis, réduire sa part. Les pèlerins avaient beau protester; le serviteur n'entendait pas ou menaçait de prendre par force ce qu'on lui refusait. On se plaignait à Eli (1) qui adressait des remontrances à ses fils, leur reprochant de détourner le peuple de Yahwè et de pécher contre lui. Mais il était vieux, pacifique et faible; il était presque aveugle; ses fils ne l'écoutaient pas.

Aussi l'affection des fidèles allait toute à Samuel. Ils le voyaient déjà prenant naturellement auprès de Yahwè et du peuple le rang et l'influence dont les prêtres se rendaient indignes, et se chargeant, au défaut de ces chefs discrédités, de conduire plus énergiquement Israël dans la voie de l'organisation politique et de la ferveur religieuse où il n'avançait plus qu'à pas défaillants. Yahwè voulut corroborer lui-même ces pronostics en reprenant en faveur de Samuel le cours de ses révélations qui, depuis quelque temps, s'était presque interrompu (2). On connaît cette scène d'une piété si naïve. Dans le temple presque obscur où vacillent les dernières lueurs de la lampe sainte qui va s'éteindre, Samuel est couché près de l'arche au lieu d'Eli qui dort ailleurs depuis qu'il n'y voit plus assez pour la garder. A trois reprises une voix l'appelle; il s'éveille et, ne sachant pas que Yahwè parlait parfois à la manière d'un homme, chaque fois il court vers le vieillard. Celui-ci, qui n'a pas appelé l'enfant, s'étonne d'abord puis finit par comprendre et lui recommande, en cas d'un nouvel appel, de répondre à la voix mystérieuse : « Parle, ô Yahwè, car ton serviteur écoute ». C'est ce que fait Samuel à la quatrième fois; alors Yahwè lui annonce qu'il va punir Eli pour sa faiblesse et ses fils pour leur impiété. Le matin, embarrassé d'avoir reçu et de porter ce lourd secret, le jeune serviteur du temple ouvre les portes et se met à vaquer à son ouvrage habituel comme si de rien n'était. Ce silence même inquiète le vieil Eli; il fait venir l'enfant intimidé qui se trouble et il n'a pas grande peine à lui tirer son secret. Il apprend tout et se soumet d'avance au châtiment.

Cette vision, bientôt connue, confirma les fidèles dans l'espoir qu'ils se plaisaient à mettre en Samuel. Celles qui la sui-

---

trouve une expression typique de cette disposition d'âme dans le « Livre de l'Alliance » : *Exode*, XXI, 13, à propos de l'homicide involontaire; dans cet accident, c'est Dieu qui a présenté la victime à la main du meurtrier malgré lui.

(1) Cf. I *Samuel*, II, 27-36.

(2) L'auteur de ce récit (I *Samuel*, III, 1, 19, 21) attache plus d'importance aux révélations directes qu'à la consultation de Yahwè par les sorts sacrés. C'est une preuve que l'auteur de ce récit avait de la sympathie pour les idées prophétiques. L'étonnement du jeune Samuel qui, par suite de sa fréquentation des prêtres, connaissait surtout l'emploi de l'éphod divinatoire, est ainsi très heureusement expliqué.

virent augmentèrent encore la renommée du nouveau voyant. Il devenait, tout subalterne qu'il fût, le premier personnage d'Israël : la clarté de sa vue rejetait dans l'ombre les sorts des lévites et, comme prophète, il éclipsait même les prêtres qu'il servait. Avec sa double qualité de prophète et de lévite, Samuel apparaît dans cette période lointaine comme un précurseur de Jérémie; en lui, comme en ce dernier, les deux principales forces religieuses qui s'opposèrent si souvent au cours de l'histoire d'Israël s'unissent déjà harmonieusement. Il est un de ces personnages de transition que Dieu ménage à son peuple aux heures de crise et qui, en s'appropriant des idées et des aptitudes ordinairement divisées entre plusieurs partis, se trouvent ainsi préparés à utiliser les dernières ressources d'une situation qui va finir et à préparer les débuts laborieux d'une situation nouvelle qui est en train de naître.

On s'acheminait, en effet, vers de graves événements. Les Philistins qui dominaient toujours, en dépit des prouesses passées de Samson, la partie septentrionale de Juda ainsi que le territoire des Danites où, par la grande vallée qui le traverse, ils arrivaient jusqu'à Qiryath-yearim, se disposaient à étendre leur pénétration du côté de Benjamin et de la Montagne d'Ephraïm. Ici, toutefois, l'envahissement pacifique ne leur réussit pas aussi bien. Les Benjaminites et les Ephraïmites qui avaient toujours vécu sur le qui-vive pendant la période des Juges étaient des adversaires aguerris et résolus. Force fut aux Philistins de recourir aux armes. Des rixes, des escarmouches se produisaient à tout instant le long de la frontière, principalement aux points qui commandaient les chemins de la plaine à la montagne. Les Philistins se massaient de préférence à Aphek (1), près des dernières hauteurs occidentales de la Montagne d'Ephraïm où ils arrivaient parfois à monter; les Israélites qui faisaient bonne garde se jetaient sur eux et les pourchassaient. Mais, à la longue, les envahisseurs finirent par l'emporter. Deux victoires coup sur coup dans la région comprise entre la plaine et Béthel leur ouvrirent le cœur du pays. Pour les Hébreux, ce fut un désastre, et un désastre d'autant plus lamentable qu'il ressemblait à un échec de Yahwè. Après leur premier insuccès, en effet, les Israélites, comprenant qu'ils devaient jouer leur dernière chance d'échapper à l'occupation étrangère, avaient songé et recouru

(1) Aphek n'est pas identifiée, mais sa situation en bordure de la Montagne et de Plaine se déduit naturellement des divers contextes où elle est mentionnée. En la plaçant à peu près à hauteur de Jaffa, on ne s'écarterait sans doute pas beaucoup de la réalité. Cette localisation approximative concorde avec *Josué*, XII, 18 (corrigé) et avec les indications fournies par les listes de Toutmosis III et par JOSÈPHE, *De bello judaico*, II, 19, 1.

à une ressource où résidait leur suprême espoir : ils avaient fait apporter l'arche de Yahwè de Silo à leur camp dans l'assurance que ce palladium encore resplendissant des souvenirs de victoires merveilleuses les rendrait immanquablement vainqueurs. Elle était venue parmi eux sous la conduite des deux fils du vieux prêtre Eli; ils se croyaient déjà victorieux; les Philistins, informés du fait par les cris de triomphe anticipés de leurs ennemis, se voyaient déjà battus. Mais après une résistance opiniâtre où les deux prêtres, jusque là peu exemplaires, moururent à leur poste, Israël vaincu fut mis en fuite et l'arche capturée, emportée par les Philistins comme un glorieux trophée.

Cette déroute jeta Israël dans la consternation et le désespoir. Eli, averti subitement du double malheur qui frappait en lui le père et le prêtre, tomba à la renverse de son siège et se fendit la tête. La femme de Pinchas mit au monde prématurément l'enfant qu'elle portait et, oubliant sa propre infortune pour ne penser qu'à celle de l'arche, lui donna en mourant le nom symbolique d'Ikhâbhôdh, c'est-à-dire « Plus de Gloire », car la Gloire d'Israël, Yahwè, se trouvait captive (1). La foi de beaucoup en fut ébranlée; la déception de la défaite présente effaçait la mémoire des victoires passées; plusieurs doutèrent de Yahwè. Presque tous s'abandonnèrent, démoralisés, à l'humiliation de la destinée que leur Dieu ne les avait pas aidés à conjurer (2).

L'occupation philistine commence dès lors, puis s'étend graduellement sur le pays. Silo, la ville sainte, est vraisemblablement saccagée vers cette époque car, désormais, elle ne jouit plus de son antique renom et sa famille sacerdotale va se transférer à Nobh où elle n'a plus à servir que l'éphod-oracle (3). Gibheâ de Benjamin, au cœur de la Montagne d'Ephraïm, devient la résidence d'un gouverneur philistin assisté d'une petite garnison pour maintenir les habitants dans

(1) Ces deux détails trahissent de la manière la plus vivante à quel point les sentiments de vénération pour l'arche étaient profonds dans les membres de la famille sacerdotale.

(2) On peut déduire cette défaillance religieuse du peuple et de l'état des esprits au moment où paraîtra Saül comme de la recrudescence d'activité des prophètes que l'on remarquera à cette date et qui, en général, correspondait à un péril religieux pour le yahwéisme.

(3) Il semble qu'on peut voir une allusion à la destruction violente du sanctuaire de Silo dans *Jérémie* VII, 12-15; XXVI, 6-9 et *Psaume*, LXXVIII-60. Peut-être le récit de ce désastre que la tradition n'avait pas oublié se trouvait-il dans la source antique utilisée par le rédacteur sacré. Mais la ville elle-même subsista ou se releva assez vite : elle fut la patrie et le séjour du prophète Ahiyyâ, qui poussa Jéroboam à délivrer Israël du joug de Salomon. Sur le transfert de la famille d'Eli à Nobh, voir l'histoire de David et cf. I *Samuel* XXI.

le devoir et prélever les redevances. Des corps de troupe circulent dans la contrée, surveillent l'état des esprits, élargissent l'aire de la domination. A la moindre velléité de rébellion, ils se jettent sur les séditieux et répriment le désordre en ravageant les cultures et en pillant les maisons. Bien plus, ils enrôlent de force des Hébreux dans leurs rangs et les obligent à leur prêter main forte contre les révoltés. Enfin, ils poussent la prévoyance jusqu'à supprimer les industries locales qui auraient pu soutenir l'indépendance : beaucoup de forgerons durent alors disparaître ou cesser leur métier; on ne trouvait plus d'armes, et le laboureur était contraint de recourir aux artisans philistins pour faire redresser ou aiguiser ses instruments agricoles (1).

Au nord du massif d'Ephraïm, les Philistins n'étaient pas moins menaçants. Un groupe de leurs compagnons d'invasion, les Zakkalas, installés dès la fin du XI[e] siècle dans la ville maritime de Dôr (2), au sud du Carmel, faisait sans nul doute cause commune avec eux. Dans la plaine de Yizreël ils imposaient leur alliance sinon leur suzeraineté aux villes fortifiées où dominait encore l'ancien élément cananéen. De ce côté, les Israélites étaient donc dans une situation inférieure à celle qu'y avaient jadis conquise Débora et Gédéon.

Ainsi enserré presque de toutes parts, soumis à une surveillance soupçonneuse et tracassière, appauvri et abaissé par un asservissement systématique, laissant peu à peu s'émousser en lui le goût de l'indépendance dont il ne jouissait plus, Israël se trouvait à la veille de sombrer comme nation et de disparaître sous les coups des Philistins de la même manière que la population cananéenne disparaissait sous les siens.

Les Philistins, toutefois, rencontraient bien quelques difficultés. D'abord, ils avaient contre eux leur petit nombre qui les avait obligés à lever des recrues parmi les gens du pays pour renforcer leurs contingents, et c'étaient là, on le conçoit, des auxiliaires peu sûrs (3). Ils se heurtaient, d'autre part, à des groupes israélites qui, en gardant le souvenir de dangers passés semblables au danger présent, se rappelaient aussi qu'ils y avaient échappé en unissant toutes leurs forces pour y faire face et qui, s'ils arrivaient à l'oser une fois de plus, pouvaient renouveler maintenant cette union libératrice et

(1) Le détail de l'invasion philistine dans la Montagne d'Ephraïm est tiré des textes relatifs à Saül.

(2) Dôr est aujourd'hui *Tantourâ*, sur la côte, à environ vingt-cinq kilomètres au sud du promontoire du Carmel.

(3) Si peu sûrs qu'au premier exploit de Jonathan, le fils de Saül, ils désertèrent en masse pour passer dans les rangs des combattants de Saül. Cf. I *Samuel*, XIV, 21.

secouer le joug des oppresseurs. Yahwè enfin, qui semblait avoir délaissé son peuple en une heure décisive, allait relever les courages par d'opportuns prodiges et favoriser la restauration de l'indépendance nationale en se servant d'hommes de religion comme Samuel et les *nâbhîs* qui ranimeraient la foi défaillante, et en suscitant des hommes de guerre comme Saül et David qui sauraient ressaisir la victoire infidèle.

L'arche captive n'avait pas porté bonheur aux Philistins. Ceux-ci l'ayant tout d'abord placée dans le temple de Dagon, à Asdod (1), comme un dieu vaincu aux pieds du dieu vainqueur, on ne tarda pas à raconter que Dagon avait eu fort à souffrir de ce voisinage : sa statue était tombée de son socle une première fois, puis, remise en place, était tombée de nouveau et s'était brisée. A ces mésaventures, dont les Hébreux se félicitaient et s'amusaient, vinrent bientôt s'ajouter une invasion de rats qui ravageaient les cultures et une épidémie éruptive qui fit dans la population un grand nombre de victimes (2). Les gens d'Asdod virent bien vite que l'arche leur portait malheur et voulurent s'en défaire. Après délibération et comme il ne fallait pas se dessaisir d'un trophée aussi glorieux, ils l'envoyèrent aux gens de Gath (3). Mais le double fléau la suivit. On l'expédia à Ekron (4); il en fut de même. S'en débarrasser et la retourner aux Hébreux semblait donc le meilleur parti; les prêtres et les devins s'y rangèrent en l'appuyant de leurs raisonnements d'augures. On chargea l'arche sur un chariot avec des ex-voto d'or représentant des pustules et des rats, et, emmenée par deux vaches, sourdes aux appels de leurs veaux retenus à l'étable, elle reprit d'elle-même le chemin du territoire hébreu.

Sa première halte fut à Beth-shémesh, près d'une roche située dans le champ d'un certain Josué. Des sacrifices joyeux célébrèrent son arrivée; la roche servit d'autel; le chariot, de

(1) Asdod est aujourd'hui *Esdoud*, à quelque distance de la côte et à mi-chemin entre Jaffa et Gaza.

(2) Il est probable qu'il y eut un rapport entre l'invasion des rats et l'épidémie éruptive qui s'y joint pour venger la captivité de l'arche. On sait, en effet, que les rats sont l'un des véhicules assez ordinaires de la peste. Ici, comme en maint autre endroit, l'écrivain sacré a simplement juxtaposé les faits sans les lier, parce qu'il cherche d'abord et exclusivement l'action divine et non pas le jeu des causes secondaires par lesquelles cette action s'exerce.

(3) On identifie plus couramment Gath avec *Tell es-Çafiyyé*, village situé sur une colline abrupte, à quelque vingt kilomètres à l'est-est-sud d'*Esdoud*, mais par simple conjecture. D'autres topographes proposent Eleutheropolis, la moderne *Beth-djebrin*, en se fondant sur un texte de *Michée*, I, 14.

(4) Ekron s'identifie avec *Aqîr*, à environ deux lieues vers le sud de Ramlé.

bois; les vaches, de victimes. Mais, dans ce vieux sanctuaire cananéen, tous ne se montrèrent pas très charmés de cette pieuse aubaine. Une famille, les Benè-Yekhonyâhu, manifesta quelque humeur et perdit à son tour plusieurs de ses membres. L'arche dut reprendre sa pérégrination. Elle finit par être déposée à Qiryath yearim. Cette ville, l'une des quatre de la confédération de Gibheon, se trouvait encore peuplée de Cananéens, peut-être en majeure partie, mais des Israélites y demeuraient aussi; ils prirent l'arche et la déposèrent dans la maison de l'un d'eux, nommé Abhinadhabh, sur la colline qui domine la ville vers l'ouest. Cet homme consacra son fils Eléazar pour la servir. Elle resta là jusqu'au moment où David, ayant enfin refoulé et vaincu les Philistins, put la reprendre et l'amener à Jérusalem. Cette coïncidence entre l'exaltation de l'arche et la défaite des Philistins donne à supposer que ceux-ci, tant qu'ils furent les maîtres d'Israël, eurent l'œil sur ce trophée sacré qu'ils ne renvoyaient qu'à regret et ne permirent pas aux Hébreux de lui redonner la place à laquelle il avait droit. Qiryath-yearim avec ses Cananéens qui leur étaient dans l'ensemble assez favorables, leur paraissait comme un terrain neutre assez éloigné de chez eux pour éviter la colère de Yahwè, assez peuplé d'Hébreux pour que Yahwè y reçut le culte qu'il exigeait et ne déchaînât pas ses fléaux, mais aussi assez soumis à leur contrôle pour que l'arche ne fournît pas à ses fidèles un point de ralliement politique ou un foyer d'agitation religieuse propres à favoriser l'enthousiasme national et la rébellion (1).

De la période obscure qui commence alors et fut peut-être

(1) Cette interprétation est, semble-t-il, la seule explication de l'abandon où l'on laisse l'arche. Après ses exploits merveilleux en terre païenne, elle aurait dû être vénérée avec une ferveur nouvelle. Or, jusqu'à ce que David la reprenne pour la conduire à Jérusalem, elle paraît ne jouer aucun rôle. Les descendants du prêtre Eli, à qui leurs traditions de famille inspiraient pour elle un culte religieux dont nous avons souligné plus haut de touchants exemples, desservent l'éphod de Nobh et ne semblent plus songer à l'arche. Ni Samuel qui, dès sa première enfance avait été attaché à son service, ni Saül qui, ayant souvent à combattre, aurait dû recourir à son aide, ni David avant le jour où il eut battu définitivement les Philistins, ne nous sont montrés une seule fois en relation, même lointaine, avec elle. Si ce silence ne provient pas simplement de ce que nos sources sont plutôt d'inspiration prophétique que sacerdotale, on n'explique pas autrement qu'on vient de le faire que l'arche ait été confiée à un particulier et non à un lévite, ni qu'on ait dû renoncer à la visiter à Qiryath-yearim comme on la visitait jadis à Silo. Non, on ne l'avait pas oubliée : la démarche de David et l'enthousiasme délirant qui accompagne son transfert le prouvent assez. Mais les Philistins qui voyaient en elle le dieu des Hébreux la gardèrent jalousement à vue jusqu'au jour où, vaincus à leur tour, ils durent restituer ou laisser reprendre ce qui avait été le symbole de leur suprématie.

assez longue nous ne connaissons rien avec quelque précision. La seule figure qui s'y détache et encore avec un relief à peine marqué est celle de Samuel. Il y apparaît un peu à la manière des anciens Juges, guerriers d'abord puis personnages vénérés et influents. Une fois, avant sans doute que l'oppression philistine se fût faite aussi générale et pesante qu'on l'a dépeinte plus haut, il se mit à la tête d'Israélites rassemblés à Miçpâ pour une cérémonie expiatoire et donna la chasse à un parti de Philistins qu'il mena l'épée dans les reins jusqu'à Beth-kâr, en cette circonstance, comme en plusieurs autres, un orage soudain avait jeté la panique dans les rangs ennemis et Samuel avait dressé une pierre, « la pierre du secours », pour commémorer l'aide opportune que lui avait fournie Yahwè en faisant rouler son tonnerre (1). Ce fut là, semble-t-il, l'unique succès militaire de sa judicature; elle se poursuivit désormais dans le calme. L'arche résidait à Qiryath-yearim sous les yeux, sinon au pouvoir des Philistins; le sanctuaire de Silo était vide et peut-être même détruit; Samuel vivait dans sa bourgade de Râmâ. Etant naziréen ou voué à Yahwè par le vœu de sa mère, il y vivait en homme de Dieu et dépensait une activité inlassable au service de la religion et du peuple. Il y avait bâti un autel, sans doute bientôt fréquenté à la ronde (2) et, de là, rayonnait dans le voisinage pour trancher les différends au nom de Yahwè et pour maintenir les Israélites dans la fidélité à leur Dieu. Cette judicature ambulante le conduisait, une fois l'an, dans les trois sanctuaires de Béthel, Gilgal

(1) Beth-kâr n'est pas connu de nous; mais cela ne nous autorise pas à le changer en Beth-horon. « La pierre du secours » ou Eben-hâézer se trouvait entre Miçpâ (*Nébi-Samwîl* ou *Tell-Nacbéh*) et Yeshânâ qui est probablement *Ain-Sinyâ*, à deux petites heures au nord de Béthel (*Beitin*). Ces localisations montrent que la zone d'activité de Samuel est bien la portion méridionale de la Montagne d'Ephraïm et corroborent ce qui a été dit plus haut de l'identification de la Râmâ de Samuel avec la ville de ce nom située en Benjamin. La victoire remportée par Samuel doit être placée après le commencement de l'invasion philistine en cette région, car c'est à Miçpâ que se rassemblent les Israélites à l'appel de Samuel et non plus à Silo qui, sans doute, avait alors perdu son importance religieuse par suite de l'enlèvement de l'arche.

(2) Ce n'est pas en qualité de lévite que Samuel bâtit un autel à Râmâ; on ne voit pas que les lévites, dans les récits de cette époque, aient exercé une prérogative particulière en ce point : ils étaient plutôt, et d'une manière exclusive, les gardiens des *tôrâs* et les interprètes des sorts sacrés. Le droit d'élever un autel appartenait encore au chef de famille d'après l'antique usage qui remontait à la période nomade où le père, chef de clan ou de tribu, réunissait en lui tous les pouvoirs judiciaires, militaires et religieux. Les rois, qui héritèrent éminemment de ces droits antiques, jouiront encore d'une très libre initiative en matière cultuelle.

et Miçpâ (1), c'est-à-dire dans le territoire de Benjamin et la portion méridionale de la Montagne d'Ephraïm. Mais il devait être connu beaucoup plus loin; au temps de David, on le voit aller sacrifier à Bethléem et une tradition antique savait que, vers la fin de sa vie, ses fils jouissaient de quelque autorité jusque dans la ville sainte de Bersabée, au sud de Juda. A l'exercice de cette judicature, il joignait celui de sa profession de voyant; on avait recours à lui moyennant un petit présent, du pain, une pièce de monnaie, par exemple, pour retrouver les objets perdus (2). Tout cela faisait qu'il était entouré par tous d'une respectueuse considération. On venait lui demander conseil; on s'honorait de l'avoir pour président des festins sacrés; les *nâbhîs*, ces yahwéistes remuants, lui témoignaient de la déférence et l'envisageaient comme l'un des leurs, comme un apôtre de la cause sainte qu'ils défendaient avec tant de rudesse. Samuel nous apparaît comme l'homme le plus en vue à cette date et sur qui semblait reposer la destinée d'Israël.

Et pourtant ce n'était pas sur lui que le peuple, dans son ensemble, comptait réellement pour secouer l'opprimant fardeau de l'occupation philistine. Le peuple voulait un roi. Un roi, c'était pour ceux qui le réclamaient avec insistance, le chef militaire et le libérateur (3). Ils voyaient leurs forces éparpillées et, par suite, à peu près inefficaces, comme les récents insuccès ne le prouvaient que trop. Mais puisque dans le passé l'union de tous avait eu raison du danger commun, pourquoi ne se grouperait-on pas tous de nouveau sous la conduite d'un homme qui, avec l'aide d'en haut, chasserait les étrangers puis garderait le pouvoir entre ses mains et dans sa famille, afin de rendre plus stables ses premiers succès? Gédéon, Jephté et Samuel lui-même n'avaient-ils pas compris cette nécessité de l'union des forces et de la permanence de

---

(1) Ce ministère ambulant, avec points d'attache fixes, rappelle celui de Débora. Samuel, à cette période, présente tout à fait le type du Juge et les souvenirs topographiques appuient la tradition qui lui donne cette qualité. Ce qui a été dit plus haut au sujet de la région où il exerça son ministère suggère de voir dans le Gilgal mentionné ici non pas le Gilgal situé près de Jéricho, mais un autre Gilgal de la Montagne d'Ephraïm, très vraisemblablement *Djildjilyâ*, au nord de Béthel et à peu près à mi-chemin entre Jérusalem et Naplouse.

(2) Ce détail est fourni par I *Samuel*, IX, 6 et suiv. Les autres détails qui nous permettent d'entrevoir quelle était la situation de Samuel à cette date sont fournis par les textes relatifs à l'histoire de Saül et aux débuts de David.

(3) Cette conception de la royauté apparaît déjà fort nettement dans l'histoire de Gédéon et celle de Jephté qu'on a lues ci-dessus. Elle est exposée dans I *Samuel*, VIII, 20 et on la retrouvera à propos de l'arrivée au pouvoir de Saül.

l'autorité ? Au surplus, posséder un roi, ce serait mettre le couronnement au long travail de centralisation accompli par le temps et les circonstances dans la masse un moment confuse des clans hébreux. Le morcellement n'était pas seulement un désavantage; il marquait un retard. Les peuples voisins, pour la plupart, étaient déjà organisés en royaume (1). L'occasion était bonne pour les imiter et pour mettre un terme à une infériorité qui, en définitive, causait au pays un préjudice en voie de devenir irréparable.

Ces aspirations, toutefois, rencontraient des opposants. Il y avait eu des adversaires de la royauté dès la tentative de Gédéon; l'apologue de Yotham formulait déjà, aux temps antiques, avec des termes gracieux mais clairs et expressifs, leur antipathie méprisante pour cette forme du pouvoir (2). De tels adversaires existaient sûrement encore. Ils vantaient la dignité de la vie indépendante, représentaient l'imprudence d'abandonner des traditions séculaires consacrées par les ancêtres de la nation, rappelaient le temps des Juges où Yahwè s'était chargé de délivrer son peuple sans l'asservir. Contre le bouleversement que l'on projetait, ils lançaient des protestations véhémentes, criaient à l'attentat national, à l'ingratitude, au manque de foi envers Yahwè et, ajoutant à cela les prédictions les plus noires, montraient, en regard de la liberté que les anciens usages nomades faisaient considérer comme le premier des biens, le tableau très chargé d'ombres des entreprises du roi sur les richesses, les enfants, la personne de ses sujets aujourd'hui follement empressés, demain exploités et mécontents.

« Voici, dit un texte ancien (3), voici quelle sera la manière d'agir du roi qui régnera sur vous : il prendra vos fils pour les employer dans sa charrerie, comme cavaliers et comme coureurs en avant de son char; pour s'en faire des chefs de mille, des chefs de cent et des chefs de cinquante; pour labourer son labour, moissonner sa moisson, fabriquer ses armes de guerre et les pièces de ses chars. Il prendra vos filles pour préparer les parfums, découper les viandes et faire la cuisine. Il prendra les meilleurs de vos champs, de vos vignes, de vos oliviers et les donnera à ses serviteurs. Il prélèvera la dîme de vos semences et de vos vignes et la donnera à ses eunuques et à ses

(1) A part les nomades qui avaient des sheikhs et les Philistins qui possédaient plutôt une organisation municipale par cités, les peuples voisins, Ammonites, Moabites, Edomites, sans parler des grands empires, avaient des rois. Ils étaient devenus sédentaires bien avant Israël et avaient franchi avant lui les diverses étapes depuis l'organisation en tribus jusqu'à la constitution en Etat. On trouvera en particulier dans *Genèse*, XXXVI, 31 et suiv., une liste des rois qui « avaient régné sur le pays d'Edom avant qu'un roi régnât sur les Bènè-Israël ».

(2) Voir ci-dessus, *Bulletin* 1918, pp. 91 et 92.

(3) Discours de Samuel aux sheikhs israélites rassemblés à Râmâ, I *Samuel*, VIII, 11-18.

serviteurs. Il prendra les meilleurs de vos esclaves, de vos servantes, de vos bœufs et de vos ânes pour faire ses travaux; il prélèvera la dîme de votre petit bétail; et vous, vous deviendrez ses esclaves. Alors vous pousserez des cris à cause de votre roi que vous vous serez choisi, mais alors Yahwè ne vous répondra point. »

Entre les tenants du passé qui partageaient ce pessimisme politique et les partisans de la royauté qui n'y voulaient pas croire, il se produisit des tiraillements (1). Appuyés par les incertains qui opinaient que l'aventure, à tout prendre, n'augmenterait pas de beaucoup les rigueurs de la situation présente et pourrait peut-être bien y remédier, les progressistes finirent par prévaloir. Samuel se trouva dans la minorité battue. Son yahwéisme très rigide, son grand âge, son caractère peu guerrier, peut-être un vague dépit de se voir si peu récompensé, enfin cette mélancolie que l'on ressent à s'avouer même très bas que l'on touche à la fin de son prestige pour n'avoir pas réalisé tout ce qu'on s'était promis et que les autres escomptaient, c'étaient là autant de motifs qui ne pouvaient que l'indisposer contre les vœux des royalistes. Il finit pourtant par s'y rendre, mais il lui fallut, pour accepter cette sorte d'abdication, entendre que Dieu le voulait ainsi. Il n'était pas homme à balancer devant un ordre de Yahwè; il avait assez de noblesse d'âme pour mettre l'intérêt de son peuple au-dessus de son amour-propre. Sinon converti à la monarchie, du moins décidé à en restreindre les inconvénients en se réservant le choix d'un candidat sur qui il conserverait la haute main, il se mit à chercher le roi à qui Dieu donnerait d'accomplir la mission d'unir les tribus et de libérer le territoire, mission glorieuse mais difficile, pour laquelle lui-même devait, bien qu'à contre-cœur, se reconnaître impuissant.

∴

L'œuvre de Samuel envisagé comme Juge ne fut pas, à dire vrai, très considérable. Il fera davantage, même au second rang, lors de la création de la royauté. On sent qu'avec lui l'institution des Juges arrive à son déclin. Il clôt la période des Juges.

Elle avait duré plus d'un siècle et demi car nous avons atteint, à quelque dix ans près, l'année 1030 avant J.-C. Ce fut un temps très rude, presque tout rempli de conflits journaliers et souvent entrecoupé de véritables batailles. Cananéens, nomades, Benè-Ammôn, Philistins, tous ces ennemis qui défen-

(1) Ces luttes d'opinion apparaissent assez clairement dans les récits relatifs à cette période; d'ailleurs, on en trouve la mention expresse dans I *Samuel*, X, 27 et XI, 12.

dent leur bien ou convoitent celui d'Israël, mettent tour à tour à l'épreuve la vigueur du jeune peuple que Moïse avait jeté sur la terre de Canaan. Israël résiste de son mieux, il s'impose même aux trois premiers adversaires; mais quand les aventuriers égéens se jettent sur lui, il fléchit et pense être écrasé. C'est l'heure de Dieu. Yahwè écarte même un Samuel qui, malgré ses désirs, reste l'homme d'un autre âge et il va mettre en avant de jeunes hommes décidés, courageux, entreprenants, qui tireront du peuple plus de ressources qu'on aurait pu supposer.

Il est juste toutefois de reconnaître, que si doués qu'ils furent, Saül et David arrivaient à l'heure propice à leur œuvre. Ils grouperont sous leur autorité toutes les tribus hébraïques; mais celles-ci, au temps des Juges, avaient déjà tenté plusieurs essais d'union partielle et s'étaient ainsi préparées à leur centralisation générale. Dans des régions diverses, pour des durées variables, Débora, Gédéon, Jephté, Samuel n'avaient pas adressé un vain appel au sentiment de l'union nationale. A faire ses preuves et de façon brillante, ce sentiment s'était affirmé davantage; il s'exaspérait sourdement à se trouver en face de périls qu'il ne pouvait conjurer : succès et échecs contribuaient à le développer. La nécessité de secouer, sous peine de déchéance irrémédiable, le joug pesant de la domination philistine et, d'autre part, l'énergie brutale de Saül puis la douce séduction de David achevèrent de lui donner toute son ampleur. Au lendemain de la conquête, quand commence la longue période de l'établissement en Canaan, on n'aperçoit guère que des tribus éparses absorbées dans leur installation; la période des Juges montre des groupes de tribus dont l'existence occasionnelle n'est qu'éphémère; avec les premiers rois nous verrons toutes les tribus unies former enfin une nation et un Etat.

Louis DESNOYERS.

PROBLÈMES D'APRÈS GUERRE

(Suite et fin) (1)

III

Le troisième problème qui s'impose à notre attention est celui des œuvres catholiques.

Quand on parcourt, pour chaque diocèse, le catalogue des œuvres qui y sont établies, on est étonné, on est émerveillé de leur nombre et surtout de la somme de bonnes volontés, de dévouements que le fonctionnement de tous ces organismes suppose : œuvres de sanctification individuelle comme les tiers-ordres, les confréries, les congrégations, œuvres d'enseignement proprement dit, patronages, colonies de vacances, cercles d'études, œuvres de défense contre la désertion des campagnes, contre l'immoralité, contre l'alcoolisme, contre l'hostilité ou l'indifférence à l'égard de la religion, œuvres d'assistance diverses, pour les enfants, les orphelins, les travailleurs, les indigents, les malades, les soldats, les vieillards, les infirmes, les anormaux, la jeunesse perverse ou coupable, œuvres de presse ou de propagande religieuse par la conférence, le théâtre, la chanson, etc. De gros volumes ne suffiraient pas à énumérer tous les efforts qu'ont faits, en ces divers sens et en d'autres, car notre énumération n'est pas limitative, les catholiques français; il faudrait vraiment remonter à un temps chrétien comme le fut le XIII[e] siècle pour retrouver une pareille floraison d'œuvres de miséricorde.

Il convient de se réjouir de cette expansion et de cette richesse de vie, en un temps où des ennemis à courte vue nous annon-

(1) Voir *Bulletin*, 1918, p. 298 et suiv.

cent chaque jour que la religion catholique est en train de mourir, mais il faut aussi reconnaître que nous n'avons pas fait tout ce qui pouvait être fait dans le domaine des œuvres et que nous devons attendre davantage encore de la sève de foi et de charité qui anime l'Eglise.

a) Il faut souvent attribuer l'insuffisance d'action de certaines de nos œuvres à leur pauvreté, et elles sont pauvres parce que notre législation n'a pas de procédés commodes et sûrs pour assurer leur stabilité.

Les sociétés civiles ou commerciales offrent, il est vrai, l'avantage de n'être pas limitées par la loi en ce qui concerne les apports et les acquisitions mobilières ou immobilières, du moins les acquisitions à titre onéreux, mais un élément essentiel de la société, même civile, est le but lucratif, le bénéfice à partager (art. 1832 C c,), ce qui cadre mal avec l'objet désintéressé des œuvres catholiques; de plus on risque, par ce procédé, d'introduire dans l'administration de nos œuvres des héritiers douteux ou franchement mal disposés (1).

Le régime de la propriété privée, qui consiste à faire passer le bien de légataire à légataire ou de vendeur à vendeur, avec charge de remplir indéfiniment la mission fixée dès l'origine, est un procédé simple, mais subordonné à tous les aléas de la vie et de la volonté humaines; de plus, si, coup sur coup, plusieurs décès se produisent, les droits de mutation, exigibles chaque fois, sont une ruine pour l'œuvre.

On préconise souvent et on adopte le régime de l'indivision, mais l'indivision éveille facilement des soupçons de fraude par interposition de personnes; chaque propriétaire indivis peut, au moins tous les cinq ans, réclamer le partage; chaque décès oblige à un nouveau paiement de droits de mutation et met l'œuvre dans le risque de passer, au moins pour une part, entre les mains de personnes qui ne respectent pas les intentions du fondateur. On n'évite qu'en partie ces inconvénients en greffant sur l'indivision une tontine.

L'association déclarée peut, il est vrai, assurer assez bien la permanence d'une œuvre; elle a le droit d'acquérir des meubles et les immeubles nécessaires à la poursuite du but qu'elle se propose; elle peut percevoir des cotisations; elle peut recevoir des subventions de l'Etat, des départements et des communes, mais il n'est pas sûr qu'elle puisse se constituer un patrimoine par voie d'apports, — cette question est fort controversée, — elle ne peut, en tout cas, être bénéficiaire d'aucun don ni d'aucun legs. Quand une œuvre catholique peut poursuivre sa fin avec de faibles moyens matériels ou pécuniaires, quand elle peut,

(1) V. BENOIST, LE VAVASSEUR, CÉLIER et TAUDIÈRE : *Sociétés et associations* (chap. 1er).

par exemple, se contenter d'une simple salle de réunions et de faibles cotisations pour ses dépenses courantes, cette œuvre aura aussi utilement recours à la forme des associations non déclarées qui n'exige pas de frais et qui ne demande pas plus que la rédaction de quelques articles de statuts; mais les fonds provenant des cotisations seront des biens indivis dont les associés ne pourront demander le partage, car l'association non déclarée ne jouit d'aucune personnalité (1).

En somme tous les procédés légaux, en usage jusqu'ici, ont des inconvénients et ne peuvent parfois assurer, — c'est le cas des associations, — qu'une vie juridique, qu'une activité sociale trop restreinte. Ici encore, il faut recourir à l'idée de fondation. Quand un collège, quand une école, un orphelinat, un hospice catholiques pourront être fondés, au sens que nous avons donné à ce mot, quand ils pourront recevoir des dons et des legs, nos œuvres jouiront d'une stabilité et d'une aisance qui décupleront leurs forces.

b) Une cause de faiblesse pour les œuvres catholiques, c'est l'ignorance où sont beaucoup de prêtres ou de laïques dévoués de certaines ressources que leur offrent nos lois.

Certes, nos libertés publiques sont fragiles, puisqu'elles ne sont même pas formulées dans un texte constitutionnel et n'ont guère pour garantie que la bonne volonté, très relative, de parlementaires qui « font la légalité »; elles sont soumises à des restrictions qui les rendent étroites, elles sont conçues parfois d'une manière négative qui les dissimule au lieu de les affirmer; néanmoins, c'est un fait, ces libertés existent : nous avons la liberté de conscience qui, théoriquement du moins, garantit les catholiques contre les vexations dont ils pourraient être l'objet, que les entreprises proviennent de l'administration ou qu'elles proviennent des particuliers; nous avons la liberté du culte qui permet d'ouvrir, sans autorisation d'aucune sorte, des églises ou des chapelles, de manifester publiquement notre foi, sans aucune autre restriction que les restrictions édictées par la loi « dans l'intérêt de l'ordre public »; nous avons la liberté de proclamer dans des réunions publiques, dispensées de toute formalité depuis la loi du 28 mars 1907, tout ce que nous pensons, tout ce que nous croyons, sans d'autre limite que le respect de l'ordre public; depuis la loi du 1er juillet 1901, nous pouvons créer, en toute liberté, des associations à but religieux, à but scolaire ou autre, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'une congrégation religieuse, et une simple déclaration leur assure la

(1) Je ne parle pas des associations reconnues d'utilité publique, car il est assez chimérique de vouloir obtenir la reconnaissance pour une œuvre catholique. Cette reconnaissance est, d'ailleurs, une véritable servitude à l'égard de l'administration.

personnalité juridique; nous pouvons publier tout ce qu'il nous plaît, par le livre, la revue, le journal, le tract ou l'affiche; l'enseignement privé, enfin, sauf la prohibition qui concerne les établissements congréganistes, est libre à tous les degrés, primaire, secondaire et supérieur.

Je sais bien que ces libertés sont parfois confisquées ou diminuées par les agissements ou par l'arbitraire des administrateurs, je sais bien qu'elles sont des armes à deux tranchants et que le mal qu'elles permettent est le principal obstacle au bien que l'on pourrait attendre d'elles, mais il n'en est pas moins vrai que tous les modes divers de notre activité extérieure sont conditionnés, à l'heure présente, par une législation positive, qui peut nous être fort utile et qui ne doit pas être négligée.

C'est parce que les textes relatifs aux libertés publiques sont trop peu connus ou sont même ignorés qu'on ne s'en sert pas assez et que, dans nos œuvres, du bien ne se fait pas, qui pourrait aisément se faire. Que de brochures, de tracts, d'affiches, de bulletins paroissiaux pourraient être publiés, propagés et chargés d'apporter la vérité loin des chaires auprès desquelles on ne vient plus s'asseoir, et qui ne le sont pas, parce que ceux qui devraient en prendre l'initiative ne savent pas les formalités qu'il faut remplir ou reculent devant des difficultés imaginaires ! Que d'associations de pères de famille ou de mères chrétiennes pourraient être créées et servir de contrepoids à la mauvaise école ou au mauvais instituteur, si l'on savait combien il est facile de constituer une association, pourvue ou non de la capacité juridique ! Que d'œuvres de mutualité, d'enseignement pour les adultes, que de groupements d'anciens élèves pourraient prendre place dans nos écoles libres ou à côté d'elles et tenir unis à leurs anciens maîtres, qui souvent les perdent de vue et recommencent chaque jour le travail de Sisyphe, les jeunes apprentis, les jeunes employés, les jeunes ouvriers, sortis hier ou avant-hier de l'école chrétienne ! Que d'œuvres postscolaires, patronages ou autres pourraient s'établir même auprès des écoles publiques, neutraliser la mauvaise œuvre qui souvent s'y accomplit et travailler à la formation d'enfants et d'adolescents qui, trop souvent, échappent tout-à-fait à la salutaire influence de l'Eglise ! Que de bons sermons certains laïques pourraient faire sous le couvert et dans la pleine liberté des réunions publiques, et que d'œuvres pourraient s'abriter sous la loi si libérale de 1875, sur l'enseignement supérieur, loi dont, jusqu'ici, on a si peu usé ! (1)

D'autre part, toute une législation sociale s'est élaborée depuis

---

(1) V. Lucien CROUZIL et Tony CATTA, *Guide juridique du clergé et des œuvres catholiques* (Paris, Beauchesne, 1918).

un demi-siècle qui, sans le vouloir, rend hommage au Dieu qu'elle semble ignorer et restaure lentement l'équilibre chrétien. Cette législation est bien imparfaite, elle ne porte pas à sa base cette marque catholique que nous voudrions lui voir, mais préparée, pour une large mesure, par l'Ecole sociale catholique elle en traduit parfois les aspirations et en réalise le programme (1).

La liberté syndicale proclamée par la loi du 21 mars 1884, — bien que les syndicats aient été détournés de l'activité économique et professionnelle et orientés vers la politique socialiste et bien qu'ils aient été pourvus d'une personnalité trop étroite pour reprendre utilement l'œuvre des anciennes corporations, — le statut accordé en 1898 aux sociétés de secours mutuels, le principe du repos hebdomadaire, dont l'application est faussée, il est vrai, par des dérogations trop nombreuses, la limitation des heures de travail... et bien d'autres dispositions de la loi ou du pouvoir exécutif dans le cours de ces dernières années, sont des signes non équivoques d'un retour inconscient mais nécessaire, vers l'ordre social chrétien, en même temps que de la défaite partielle de l'individualisme. Combien il serait utile que tous les hommes d'œuvres connussent ces lois et décrets, en même temps que les enseignements et les prescriptions des papes Léon XIII et Pie X, qui ont, si opportunément et avec toutes les précisions désirables, indiqué aux catholiques et à ceux qui les dirigent la conduite qu'ils doivent tenir et les devoirs qui leur incombent dans leur action sociale (2).

D'une nécessité sociale de justice et d'ordre, qui rend hommage à sa façon à la morale catholique, procèdent aussi tous les textes qui permettraient de faire obstacle plus utilement, si on les connaissait mieux, aux deux grands fléaux de la société actuelle : l'immoralité et l'alcoolisme. Si l'on connaissait, par exemple, les droits et les devoirs des maires sur les débits de boisson, sur les théâtres, les kiosques, les cinématographes, si l'on savait ce que peuvent obtenir, par une action discrète mais ferme, une association et même quelques simples particuliers, combien on pouvait sauver d'âmes du vice qui court la rue !

A divers degrés, les écoles, les collèges et surtout les Instituts catholiques nous paraissent qualifiés pour donner un enseignement qui formera, à cet égard, pour nos œuvres de demain, une élite plus instruite et plus agissante.

---

(1) Consulter l'excellent *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières, de la Société Saint-Vincent de Paul* (Paris, Beauchesne, 1918).

(2) Voir un très bon résumé de l'enseignement du Souverain Pontife sur ce point dans BARGILLIAT, *Droits et devoirs des curés et des vicaires paroissiaux, d'après le nouveau Code et les récentes instructions pontificales* (Paris, Beauchesne, 1918), p. 257 s.

c) Si nous constatons enfin, dans nos œuvres, une certaine moins-value, cela tient à quelques défauts de l'esprit français. Le Français est généreux, charitable, actif, entreprenant, mais, par contre, il est léger, moins persévérant, moins tenace dans ses entreprises, il est très impressionnable (1), il se décourage souvent en présence des difficultés; dans le rude labeur de l'apostolat et des œuvres, il creuse plus de sillons, mais parfois moins profonds que ses voisins, l'Espagnol, le Piémontais ou le Belge.

Ayant respiré, dès son enfance, l'esprit d'insubordination qui existe parmi nous plus que chez la plupart des peuples, le Français est presque toujours trop indépendant dans la direction des œuvres, non seulement vis-à-vis de ses supérieurs, mais aussi vis-à-vis des lois générales de l'Eglise, qu'il ignore ou dont il fait peu de cas, comme d'une législation surannée. Même en ces matières, il n'accepte qu'avec peine l'obéissance et l'esprit de discipline; il veut tout faire par lui-même, selon son bon plaisir, sans tenir compte d'ordinaire de l'expérience de ses devanciers qui ont déjà créé des œuvres similaires. De là, une profusion d'œuvres, créées au hasard des impressions du moment, faisant double emploi avec d'autres œuvres, se gênant les unes les autres, condamnées fatalement à végéter et occupant des quantités de forces utiles pour d'autres emplois (2).

Avant 1901, un très grand nombre d'œuvres étaient entre les mains des Congrégations religieuses et les ressources multiples de la discipline régulière corrigeaient, dans une assez large mesure, les défectuosités de notre tempérament national. La vie religieuse donnait aux œuvres confiées aux Congrégations, notamment aux œuvres d'enseignement, l'unité et la plénitude; l'unité, par le commandement des supérieurs; la plénitude, parce que ces œuvres étaient accomplies avec les forces morales résultant de la pratique des conseils évangéliques, de l'observance des constitutions et des règles.

Les œuvres catholiques ont, en très grand nombre, été arrachées aux Instituts religieux et ont été confiées à d'autres mains. Mais si l'on pouvait constater que les religieux et les religieuses, nonobstant le principe d'unité et de force contenu

(1) Un ancien peintre ayant à représenter les différents costumes des peuples d'Europe figurait les Français en chemise avec diverses pièces de drap autour d'eux. Notre esprit non plus n'a pas toujours de costume national. Il change souvent de modes, quitte à prendre celles des autres. V. LEFEBVRE SAINT-OGAN, *Essai sur l'influence française* (1885, 2e éd.); préface.

(2) V. J.-P. MOTHON, *Les droits et devoirs des Evêques dans la fondation et le gouvernement des œuvres catholiques*. (Revue catholique des Institutions et du Droit, 1908, p. 413.)

dans leur discipline régulière, cédaient parfois aux entraînements de l'individualisme et de l'esprit local, à combien plus forte raison les séculiers, dépourvus du secours de l'autorité des supérieurs et de la force surnaturelle attachée à la pratique des vœux, sont-ils tentés de céder à ces entraînements !

Grâce à Dieu, l'Eglise est une société parfaite, qui possède dans ses lois et dans ses traditions le remède à tous les maux. Le remède, ici, est dans l'autorité des Evêques. L'Evêque est, dans son diocèse, non seulement le Docteur mais le Pasteur des âmes et l'économe des biens, *pastor animarum et œconomus bonorum Ecclesiae*, suivant la formule canonique en usage dans la Chancellerie romaine pour définir l'office épiscopal. L'autorité de l'évêque est le principe de l'unité doctrinale dans le diocèse et aussi de l'unité de direction dans le gouvernement des œuvres, et c'est pourquoi Pie X rappelait, dans l'Encyclique *Vehementer nos*, qui condamnait les cultuelles, qu' « à travers les vicissitudes des âges et des événements, l'économie de l'épiscopat et la constitution de l'Eglise se déroulent de telle sorte que l'Eglise repose sur les évêques et que toute sa vie active est gouvernée par eux ».

Et, comme le disait encore Pie X dans une lettre aux Evêques d'Italie, sur l'action catholique, « toutes les œuvres qui viennent directement en aide au ministère spirituel et pastoral de l'Eglise et qui, par suite, se proposent une fin religieuse visant directement le bien des âmes, doivent, dans tous leurs détails, être subordonnés à l'autorité des Evêques, établis par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Eglise de Dieu dans les diocèses qui leur ont été assignés. Mais même les autres œuvres qui sont principalement fondées pour restaurer et poursuivre dans le Christ la vraie civilisation chrétienne... ne peuvent nullement se concevoir indépendantes du conseil et de la haute direction de l'autorité ecclésiastique; d'autant plus, d'ailleurs, qu'elles doivent toutes se conformer aux principes de la doctrine et de la morale chrétiennes, il est moins possible encore de les concevoir en opposition, plus ou moins ouverte avec cette même autorité » (1).

Les fidèles ne doivent donc pas oublier, et les prêtres moins encore que les simples fidèles, les règles si sages portées par les canons 684 et suivants du Code de Droit canonique. D'après ces règles, toutes les pieuses associations qui ont pour but, soit la perfection de la vie chrétienne, soit une contribution à la solennité du culte public, soit l'exercice de certaines œuvres de piété et de charité doivent être érigées ou tout au moins approuvées par l'Eglise. Cette érection ou cette approbation appartiennent à l'ordinaire du lieu, sauf dispositions spéciales et sauf les

(1) Cité d'après le *Guide d'action religieuse*, 1909, préface, p. V.

cas où un indult apostolique en déciderait autrement; les statuts doivent être approuvés par le Saint-Siège ou par l'Ordinaire; en principe, toutes les associations qui se trouvent dans un diocèse, même celles qui auraient été érigées par le Saint-Siège, sont soumises à la juridiction et à la vigilance de l'Ordinaire.

Que l'on s'en tienne strictement à ces règles et il n'y aura plus d'œuvres de francs-tireurs, mais, dans chaque diocèse, une organisation stable, des groupements forts et disciplinés.

IV

Nous arrivons ainsi, par une transition toute naturelle, au quatrième et dernier des problèmes que nous voulons examiner, celui de l'organisation des forces catholiques.

Pour organiser solidement ces forces, il est normal, à notre avis, de bâtir l'édifice en commençant par la base. Tous ceux qui ont voulu bâtir par le haut, et unir les catholiques en faisant appel à toutes les œuvres de France, ont échoué; tel, pour ne citer qu'un exemple, le comte Charles de Nicolay, qui créa, il y a quelque vingt ans, le Comité des congrès nationaux catholiques (1). Ces congrès se réunirent au moins trois années de suite; mettant à profit les enseignements pontificaux, les groupements qui en firent partie acceptaient, théoriquement du moins, le terrain constitutionnel et le ralliement, que chacun interprétait un peu à sa façon. Sur ce terrain, on espérait provoquer une fédération des œuvres catholiques. Le succès ne couronna pas les espérances et ce fut bientôt une faillite: les congrès cessèrent de se réunir. Que cette expérience nous serve de leçon !

En revanche, une autre expérience, souvent renouvelée, nous montre que des congrès paroissiaux, réunissant les œuvres d'une ville ou d'une grande paroisse, que des congrès cantonaux ou diocésains, groupant toutes les œuvres d'un doyenné ou d'un diocèse, ont parfaitement bien réussi et produit, par endroits, un véritable renouveau dans l'action catholique. Il suffit de parcourir les divers *Guides d'action religieuse* et le *Manuel pratique d'action religieuse*, publiés par l'*Action populaire* de Reims (2) pour se rendre compte de l'immense travail qui, dans ce domaine, a déjà été accompli et qui, déjà bien avant la guerre, inquiétait et irritait les libres-penseurs (3).

---

(1) V. O. DE FERENZY, *Vers l'union des catholiques de France*, p. 471.

(2) *Guide d'action religieuse* (années 1908 et 1909); *Manuel pratique d'action religieuse* (1913).

(3) En particulier M. Charles Paix-Séailles, dans un article paru dans le *Courrier européen* de 1908.

Que les congrès paroissiaux, cantonaux et diocésains se multiplient partout après la guerre et il sera bientôt possible d'organiser des congrès provinciaux, groupant toutes les œuvres d'une province ecclésiastique et peut-être des congrès nationaux, longuement préparés par un secrétariat permanent, analogues à ces « grandes manœuvres d'automne » des catholiques allemands, qui ont assuré leur triomphe au lendemain même du *Kulturkampf*, analogues à ces Semaines sociales italiennes qui tenaient à Milan, à la veille de la guerre, pour le quinzième centenaire de la liberté de l'Eglise, de si importantes et solennelles assises.

Ces congrès nationaux, organisés par les Evêques, sous l'autorité suprême du Pape, permettraient d'imprimer à l'action catholique, dans les diverses catégories d'œuvres, une impulsion beaucoup plus vive; ils donneraient à nos adversaires une impression de force qui les obligerait au respect de nos revendications et de nos droits; ils seraient, par leurs relations avec les congrès catholiques des pays voisins, un élément d'ordre international qui favoriserait, mieux que les statuts de n'importe quelle société des nations, la paix du monde.

Nos ennemis, eux, s'organisent. Sans parler des forces occultes qui depuis près de quarante ans gouvernent le pays et ont travaillé à déchristianiser la France, nous voyons à côté d'elles, travaillant au grand jour et parfois sous leur inspiration, un parti dont Mgr Baudrillart parle en ces termes dans le discours cité au début de ce travail :

« Il est un parti qui a singulièrement grandi à la faveur de la guerre, parti qui prétend s'emparer de l'homme tout entier, parti qui a un idéal, c'est une de ses forces, parti qui a une doctrine et une élite, des cadres et des soldats et qui ayant conservé la plupart de ses hommes, espère, au lendemain des hostilités, achever la conquête de la France.

« ... Nous avons le droit de penser et de dire que politiquement, économiquement, moralement et religieusement, le triomphe de ce parti serait un grand malheur pour notre pays; politiquement, parce que ce serait la fin de toute liberté; économiquement, car ce serait la ruine de toute émulation, de tout effort personnel et fécond; moralement et religieusement, puisque, sous prétexte que si les hommes conservaient quelque créance aux sanctions de l'au-delà, ils ne s'attacheraient pas assez vigoureusement à la conquête des biens d'ici-bas, ce parti s'est identifié, quant à la doctrine, avec le matérialisme le plus absolu et les formes de la libre-pensée les plus contraires à la religion, de telle sorte qu'on peut affirmer que sa victoire serait la fin de la société chrétienne.

« D'un tel malheur comment l'Eglise pourrait-elle se désintéresser ?

« ... De l'aveu de tous, dans l'émiettement des partis politiques, il n'est qu'une puissance qui ait une doctrine, un idéal, une élite, des cadres, des soldats, assez fermes, assez solides, pour tenir tête aux ennemis de la société chrétienne et... je puis ajouter, du bien général de la patrie : c'est l'Eglise catholique Aussi bien est-ce pour ce motif qu'on s'acharne à la détruire.

« ... Il lui appartient d'opposer une doctrine à une doctrine, une doctrine de vérité à une doctrine d'erreur, un esprit à un esprit, de proclamer la bienfaisance des principes sociaux qui dérivent de sa morale, de faire voir que, si elle doit réfréner les appétits, loin de les déchaîner comme d'autres le font, elle n'en désire pas moins donner aux masses, aux plus humbles, aux plus déshérités qu'elle aime, la plus complète satisfaction de leurs besoins légitimes; enfin, par tous les moyens dont elle dispose, chaire de l'église, chaire de l'école, associations et œuvres, elle doit travailler à convaincre et à conquérir l'opinion. »

Qui sera vainqueur dans ce gigantesque combat ? La foi nous commande de dire que, tôt ou tard, ce sera l'Eglise, qui a des promesses de vie et de triomphe; mais la raison, ici comme partout, est d'accord avec la foi.

La Confédération générale du travail, directrice du mouvement socialiste français, a comme programme essentiel la lutte des classes, entretenue par l'action directe, dont les procédés vont de l'inoffensif label à la grève générale. L'ardeur que met à ses attaques la C. G. T. peut lui faire remporter quelques victoires sur la société bourgeoise, mais il faut remarquer qu'elle ne s'adresse qu'à une partie, relativement restreinte, du monde ouvrier, que certaines organisations nouvellement acquises, telles que les syndicats des cheminots, joueront en elle un rôle plutôt pondérateur, qu'un état de lutte permanent, comme celui qu'elle veut à tout prix, est un état artificiel qui ne peut indéfiniment durer, que tout fait prévoir qu'à l'idéalisme révolutionnaire de l'avant-guerre succédera, peut-être après une crise violente, l'esprit positif des trades-unions anglaises et des travaillistes américains, que l'élite, l'aristocratie socialiste, qui a joué un si grand rôle dans la C. G. T., aura, après les leçons de la tourmente actuelle, une large part dans le retour à des idées plus saines. Il faut enfin remarquer que, d'après une loi inéluctable de l'histoire, les forces d'ordre et de progrès, que porte en elle l'Eglise, en arrivent toujours à être victorieuses.

Mais ce triomphe n'aura pas lieu sans peine et tardera longtemps peut-être. C'est le devoir strict des catholiques, par leur valeur individuelle, par leur charité agissante, par leur esprit d'apostolat, par leur exacte compréhension des besoins et des aspirations de l'heure présente, de hâter le plus possible cette venue.

Lucien CROUZIL.

NOTES ET CRITIQUES

Pierre LANDHÉ, *Mon petit prêtre, récit d'une mère*, in-8° 250 p. Paris, Beauchesne, 1918.

P. J. DELBREL, S. J., *Ai-je la vocation*, in-8° x-228 p. Paris, de Gigord, 1918.

Voilà deux études sur la vocation à l'état écclésiastique. L'une se présente comme une œuvre d'imagination composée par un jeune théologien qui sait écrire, l'autre comme une œuvre d'expérience et d'observations composée pr un moraliste averti devenu prédicateur de retraite dans les Petits et les Grands Séminaires. Le *Récit d'une mère* offre l'intérêt des romans édifiants : descriptions des pays et des mœurs basques, situations tragiques, drames intérieurs, triomphe de la grâce et des idées traditionneiles. *Ai-je la vocation ?* apporte aux séminaristes les conseils d'une expérience de vingt ans jetés dans des formules très claires, très justes, très heureuses.

La collaboration avec Dieu donnée par une mère chrétienne, par le clergé des paroisses et des séminaires dans la formation d'une âme sacerdotale, — l'influence dangereuse des relations mondaines et d'une science téméraire, sur un séminariste inexpérimenté, — la solidarité et la réversibilité des mérites dans la conversion des âmes, telles sont les principales idées qui constituent le fond doctrinal de *Mon petit prêtre*.

Ai-je la vocation ? C'est la question que se posé, que doit se poser un séminariste dès les premières années de son séjour au Séminaire, — au moment de la crise de l'adolescence, — à l'occasion de la prise de soutane, — surtout à l'ordination du sous-diaconat. Pour se donner une réponse satisfaisante, le séminariste réfléchi n'aura qu'à lire attentivement le livre que le P. Delbrel a composé à son intention. Avant lui, on avait publié des traités des saints ordres pour les Grands Séminaristes; mais de manuels qu'on pût mettre entre les mains des petits séminaristes, il n'en existait pas Tout examen de vocation pour eux devait se faire, — quand il se faisait, — par le directeur spirituel ou le supérieur. Souvent interrogé dans ses retraites sur ce sujet, le P. Delbrel a cru bon de rédiger un traité de la vocation à l'usage des plus jeunes aspirants au sacerdoce. Avec toute la clarté désirable et une sage réserve, sous forme de causerie amicale, il indique les marques de la vocation telles qu'elles se dégagent des documents officiels émanés du Saint-Siège.

Dans les traités antérieurs de la vocation, on distinguait fréquemment les marques négatives et les marques positives de vocation. Les marques négatives comprenaient les aptitudes et la sainteté de vie; les marques positives comprenaient l'attrait déterminant la volonté à recevoir les saints ordres et l'appel canonique de l'évêque. Le P. Delbrel abandonne cette classification; il établit deux groupes de signes : les signes secondaires et les signes principaux: Dans le groupe des signes secondaires sont rangés l'attrait, les invitations de l'Esprit Saint, les conseils d'un prêtre et d'une mère chrétienne, un concours de circonstances providentielles. Dans le groupe des signes principaux, il place l'aptitude (négative et positive) et la volonté d'être prêtre. M. Tronson, qui a attaché moins d'importance à l'attrait que ses continuateurs, souscrirait, je crois, à cette classification qui a l'avantage de cadrer exactement avec le langage des Souverains Pontifes et des Congrégations romaines.

On peut légitimement conjecturer que le livre du P. Delbrel achèvera de calmer les esprits déconcertés par les affirmations osées du chanoine Lahitton.

Dans son livre, *La Vocation Sacerdotale*, M. Lahitton, 1° d'une part, avait soutenu certaines propositions évidentes, incontestables et généralement incontestées, comme, par exemple, celle-ci : personne n'a aucun droit à l'ordination tant qu'il n'a pas été choisi librement par l'évêque; 2° d'autre part, avait exposé et tâché de légitimer quelques idées qui lui étaient personnelles, telles que celles-ci : c'est l'évêque qui fait et donne la vocation... Il n'y a pas à se préoccuper de vocation divine, de signes de vocation divine autres que la sentence de l'évêque.

La Commission des cardinaux nommée par Pie X pour juger ce livre et trancher le débat qu'il avait suscité, rendit, à la date du 12 juillet 1912, une décision que Sa Sainteté avait approuvée dans une audience du 25 juin et qui déclarait : 1° que le livre de M. Lahitton méritait d'être grandement loué pour avoir soutenu que nul n'a droit à l'ordination avant d'avoir été choisi librement par l'évêque et 2° pour ce qui concernait les quelques idées personnelles à M. Lahitton, son livre ne méritait en aucune façon d'être condamné. Mais si elles ne sont pas condamnées, elles n'en sont pas pour cela proposées, encore moins imposées à notre adhésion. Que dis-je ! Dans des documents émanés de Léon XIII, de la Congrégation des Evêques et réguliers, de la Congrégation du Concile, de la Consistoriale, du *Codex juris canonis*, il est parlé de la vocation divine au sacerdoce en des termes qui contredisent les idées personnelles de M. Lahitton, qui impliquent l'acceptation de la théorie traditionnelle de la vocation combattue par M. Lahitton. (On peut lire ces textes dans le livre du P. Delbrel, p. 50-57.) De la lecture de tout l'ouvrage il ressort que la vocation divine prépare la vocation canonique. La vocation canonique n'est rien si elle ne ratifie l'œuvre intérieure de la grâce; elle est, au contraire, le signe suprême et décisif de la vocation quand elle s'appuie sur les indices divins préalablement constatés.

TH. CHEMINAT.

Louis THÉRON DE MONTAUGÉ. *Esprit*, préface de Francis Jammes (hors commerce).

Le délicat poète de la *Terre qui chante*, de l'*Ame ensoleillée*, des *Clochers de brique à l'horizon* a groupé dans cette petite plaquette quelques poèmes inédits dont le titre *Esprit* traduit bien l'inspiration commune. Qu'il chante la beauté de sa terre ou les joies de la famille et de l'amitié, qu'il revienne sur le passé ou, au milieu de nombreuses jeunes têtes blondes, se laisser aller à rêver paternellement de l'avenir,

ce sont toujours les plus nobles jouissances de l'âme et ses sentiments les plus profonds qui l'attirent et dont il exprime, avec une gracieuse fraîcheur, les charmes très purs. Ces courts poèmes, en alexandrins groupés par strophes de quatre vers, compensent ainsi par l'intensité du sentiment, la variété et le pittoresque des images, la lucidité et la plasticité de l'expression ce que le retour du même rythme peut paraître présenter, au premier aspect, de trop uniforme. Les beaux vers abondent et certaines strophes se fixent d'elles-mêmes dans la mémoire, invitant à relire avec plaisir l'ensemble. Au reste, la préface de Francis Jammes nous dispense d'insister : elle indique assez — en dépit de ses boutades contre le régionalisme impénitent de M. Théron de Montaugé — en quelle estime le poète des *Géorgiques chrétiennes* tient le talent de l'auteur d'*Esprit*.

F. C.

F. NAU, *Révélations et légendes. Méthodius-Clément-Andronicus*. Textes édités, traduits et annotés (extraits du *Journal Asiatique*, mai-juin 1917). Paris, Picard, 1917, 59 pages.

A l'occasion d'un fragment syriaque qu'il publie (texte, p. 19-22, traduction, p. 22-34), M. Nau étudie quelques rapports entre son texte, le plus ancien connu, et les diverses recensions ou versions des soi-disant *Révélations de saint Méthode*. Il en montre le rapport étroit avec la ville d'Edesse et, par l'importance donnée au royaume d'Ethiopie, les accointances avec les milieux jacobites. En ce temps de renouveau pour les prédictions apocryphes, ce rappel d'une des révélations qui ont eu le plus de succès au moyen âge a aussi son intérêt d'actualité. M. Nau transcrit ensuite, avec traduction, deux pages d'un manuscrit grec (ch. 4) de la Bibliothèque nationale où sont recueillis, d'après divers auteurs, des renseignements sur l'Antechrist, apparentés à des descriptions déjà connues et que l'auteur rappelle. Enfin, les dernières pages contiennent (texte syriaque et version française) des fragments du « philosophe » Andronicus; description des races habitant aux quatre points cardinaux. C'est, on pense bien, en grande partie de la haute fantaisie et une accumulation de détails étranges. Si l'on songe que des auteurs graves ont longtemps accepté sans conteste ces données, on se rendra compte que ces *curiosa* méritent d'être recueillis. Ils constituent une des sources de l'érudition du moyen âge.

F. C.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Statuts de l'Association des Amis de l'Institut Catholique de Toulouse

ARTICLE PREMIER. — Il est formé, entre les personnes qui adhèrent aux présents statuts, et qui remplissent les conditions ci-dessous indiquées, une Association devant satisfaire aux conditions et avoir les droits prévus par les articles 5 et 6 de la loi du 1er juillet 1901 (association déclarée).

Cette Association a pour objet de soutenir et de développer

l'Institut catholique de Toulouse. Elle reste distincte de cet Institut et de son administration. Son siège est à Toulouse, 31, rue de la Fonderie. Il pourra être transféré par délibération du Conseil d'administration. Sa durée est illimitée.

ART. 2. — L'Association se compose de membres fondateurs, de membres titulaires et de membres adhérents.

Pour être membre de l'Association, il faut : 1° être agréé par le Conseil d'administration; 2° acquitter une cotisation annuelle de 50 francs comme membre fondateur, de 20 francs comme membre titulaire, de 10 francs comme membre adhérent.

La cotisation des membres fondateurs peut être rachetée par un versement unique de 500 francs, celle des membres titulaires par un versement unique de 100 fr., celle de membre adhérent par un versement unique de 50 francs.

ART. 3. — La qualité de membre de l'Association se perd : 1° par la démission; 2° par le refus de payer la cotisation; 3° par la radiation prononcée pour motifs graves par le Conseil d'administration, après avoir entendu le membre intéressé.

ART. 4. — L'Archevêque de Toulouse, Chancelier de l'Institut, est de droit Président d'honneur de l'Association.

ART. 5. — L'Association est administrée par un Conseil composé : 1° du Recteur de l'Institut, membre de droit; 2° de six membres au moins, de douze membres au plus, élus pour neuf ans par l'Assemblée générale .Tous les associés fondateurs, titulaires ou adhérents, peuvent être élus membres du Conseil et du Bureau.

En cas de vacances, le Conseil pourvoit au remplacement de ses membres, sauf ratification par la plus prochaine Assemblée générale.

Le renouvellement a lieu par tiers tous les trois ans. Les membres sortants sont rééligibles.

Le Conseil choisit, parmi ses membres, un Président, un Vice-Président, un Secrétaire et un Trésorier; ces deux dernières fonctions peuvent être réunies.

Le Bureau est élu pour trois ans.

ART. 6. — L'Assemblée entend le rapport sur les comptes de l'exercice clos et les approuve; elle délibère sur les questions mises à l'ordre du jour et pourvoit au remplacement des membres du Conseil, quand il y a lieu.

Chaque membre fondateur a trois voix; les membres titulaires, deux; les membres adhérents, une. Chaque associé peut se faire représenter par un autre membre de l'Association sans qu'aucun membre de l'Assemblée puisse ainsi réunir plus de vingt voix, ou plus du cinquième du nombre des voix exprimés, si ce cinquième est inférieur à vingt.

ART. 7. — L'Association pourra, en dehors des allocations pour l'entretien ordinaire de l'Institut, faire toutes propositions

en vue de créer des chaires, de fonder des bourses, de développer les laboratoires, d'aider à des recherches scientifiques, etc., etc. Aucune décision ne sera prise, à cet égard, sans l'autorisation préalable de NN. SS. les Evêques protecteurs de l'Institut.

ART. 8. — L'Association est représentée en justice et dans tous les actes de la vie civile autorisés, par son Président ou par un autre membre désigné par le Conseil, s'il le juge à propos.

ART. 9. — Les délibérations du Conseil d'administration relatives aux acquisitions, échanges et aliénations d'immeubles, emprunts, constitutions d'hypothèques, ne sont valables qu'après ratification de l'Assemblée générale. Les décisions sont acquises par la majorité des voix exprimées par les membres présents, tous les membres ayant été dûment convoqués. Tous les autres actes sont du ressort du Conseil seul.

ART. 10. — Conformément au droit commun, le patrimoine de l'Association répond seul des obligations sociales, sans qu'aucun des membres puisse en être tenu personnellement.

ART. 11. — Les statuts ne peuvent être modifiés et l'Association ne peut être dissoute que par une Assemblée générale convoquée à cet effet. En ce qui concerne la dissolution, l'Assemblée devra se composer de la moitié au moins des membres de l'Association et la dissolution ne pourra être prononcée qu'à la majorité des deux tiers des suffrages exprimés.

ART. 12. — En cas de dissolution volontaire ou forcée, l'Assemblée générale désigne un ou plusieurs liquidateurs. Elle indique les conditions dans lesquelles les cotisations et les apports, s'il y a lieu, peuvent être restitués aux membres et l'œuvre à laquelle sera attribuée le surplus de l'actif net.

La déclaration a été faite le 5 février 1919.

MEMBRES DU BUREAU

Président : Mgr Germain BRETON, recteur.
Vice-Président : M. Louis VALENTIN, doyen.
Secrétaire : M. Lucien CROUZIL, professeur.
Trésorier : M. Charles-Marin THOMAS, professeur.

MEMBRES DU CONSEIL

Mgr Germain BRETON, recteur.
M. Louis VALENTIN, doyen.
M. Louis MAISONNEUVE, doyen.
M. Jacques BAYLAC, doyen.
M. Charles-Marin THOMAS, professeur.
M. Lucien CROUZIL, professeur.

LE CONFLIT DES MORALES CONTEMPORAINES

ET DE

LA MORALE CHRÉTIENNE

Je me propose d'examiner le fondement des morales contemporaines, c'est-à-dire de la morale laïque, et de la morale chrétienne. Un édifice ne peut rester debout s'il ne repose pas sur des fondements solides. Quand les fondements sont solidement construits, l'édifice peut s'élever de terre, prendre de justes proportions et l'art peut intervenir pour former un tout harmonieux et élégant. L'homme, chaque homme, doit bâtir son édifice, un édifice moral, parce qu'il doit organiser sa vie. La vie physique de l'homme n'est pas possible sans un ensemble d'organes, sans des organes moteurs qui font circuler et entretiennent la vie à travers toutes les parties du corps, et qui sont comme les fondements dans les édifices matériels. Il en est de même des conditions de la vie morale. Il faut des moteurs principaux, bien construits, bien agencés, capables d'imprimer le mouvement à toutes les puissances de l'âme et de leur donner une direction une et harmonieuse. Et ces conditions s'appliquent à tout homme, qu'il soit savant ou ignorant, riche ou pauvre, grand ou petit, puisqu'il est homme et qu'il doit vivre sa vie d'homme.

Des études de morale sont toujours d'actualité, parce que nous devons toujours pratiquer la morale, que nous n'avons pas de devoir plus grave à remplir, et que, par conséquent, nous devons nous demander quelle direction nous avons donnée à notre conduite. Mais deux circonstances leur donnent peut-être aujourd'hui une plus grande actualité. Après les tragiques

événements que nous avons vécus, quand tout le monde pense à refaire la France de demain, peut-être est-il urgent, avant de réparer les forces économiques du pays, ou du moins en même temps, de reconstituer, d'améliorer ses forces morales. D'autant plus — et c'est la seconde et la principale raison de notre étude — que, depuis un peu plus d'un quart de siècle, une nouveauté grave et qui continue s'est produite dans l'enseignement de la morale en France. Depuis que la France était chrétienne, c'est-à-dire depuis des siècles, la morale qui était l'objet de l'enseignement officiel donné dans notre pays était la morale chrétienne. Une autre morale, qu'on a appelée la morale laïque, l'a supplantée officiellement. Des théoriciens ont exposé la nouvelle morale et les manuels scolaires qu'on apprend à l'enfance et à la jeunesse reproduisent cet enseignement. Une pareille nouveauté est évidemment grosse de conséquences.

Nous avons cru qu'il valait la peine d'examiner ces deux morales. Nous tâcherons de le faire impartialement, sans passion. Et comme, ainsi que nous l'avons dit, dans un édifice soit matériel, soit moral, ce qu'il y a de plus important ou du moins ce sans quoi l'édifice ne peut pas s'élever, c'est le fondement, c'est à l'examen du fondement de ces deux morales que nous consacrerons nos efforts, sûr que nous pourrons ainsi bien juger de leur valeur. Mais avant d'entreprendre cette étude, et pour que la question soit bien posée et bien comprise, nous croyons nécessaire de faire l'historique du conflit qui a éclaté entre la morale chrétienne et la nouvelle morale.

Il ne faut pas croire que ce conflit se soit produit brusquement, sans qu'il ait été longuement préparé : il a eu des antécédents, même lointains. Pour le bien comprendre, ce sont d'abord ces antécédents qu'il faut signaler, du moins en passant. Pour atteindre la première origine, il ne faut pas remonter moins haut qu'au seizième siècle, à la Réforme. La Réforme marque la ligne de séparation tranchée entre le moyen âge et les temps modernes. La Réforme, c'est le libre examen, la libre pensée. C'est la révolte contre toute autorité, soit divine soit humaine. Un esprit nouveau souffle dans le monde. De là la révolte contre les dogmes catholiques, contre les croyances séculaires. De là la révolte contre la philosophie scolastique, parce que la philosophie de l'Ecole représentait la philosophie chrétienne. Ce n'est pas que l'Eglise se laisse inféoder à aucun système philosophique : elle met la vérité divine qu'elle doit enseigner au-dessus de tous les systèmes. Mais la philosophie de l'Ecole assurait, démontrait les vérités de l'ordre naturel qui sont les préliminaires et le fondement médiat du dogme. Ces vérités n'avaient pas été enseignées en vue précisément de l'établissement des vérités révélées, mais pour elles-mêmes. La philosophie scolastique ne confondait pas, mais distinguait soi-

gneusement les deux domaines, ce qui est de raison humaine et ce qui est de foi. Elle explorait, quoi qu'on en ait dit, le domaine de la raison avec hardiesse et indépendance; et si elle s'est dite « la servante de la théologie », c'est qu' « étant admis que la science théologique est vraie (*et les théologiens le démontraient*), comme le vrai ne peut pas être opposé au vrai, il faut dire absolument que la raison ne saurait être contraire à cette autorité, bien plus que toute raison droite doit lui être conforme » (1). C'est cette philosophie que la Réforme attaqua. Luther, avec la violence de langage qui le caractérisait, ne pensait pas avoir assez de mépris pour elle. Ajoutez que la Renaissance fut contemporaine de la Réforme, que tous les chefs-d'œuvre de l'antiquité, soit grecque, soit latine, furent connus, lus et médités, que l'âme de l'Europe fut comme ivre de l'esprit nouveau. Ajoutez enfin, parce qu'il faut dire toute la vérité, que la philosophie scolastique, oublieuse de ses méthodes d'autrefois, se renfermait trop souvent dans un formalisme verbal et ne savait pas s'adapter aux temps nouveaux, se rajeunir et s'enrichir des découvertes nouvelles, quoiqu'elle eût en elle-même, dans sa méthode et dans ses principes, de quoi s'incorporer ce qu'il y avait de solide et de durable dans ces nouveautés. Et vous comprendrez que la nouvelle philosophie allait chercher à remplacer l'ancienne, sinon encore dans les écoles, du moins dans une partie du public lettré. C'est l'esprit de cette philosophie qu'il nous faut caractériser par l'esprit de ses quatre grands fondateurs, qui sont, d'après nous, Descartes, D. Hume, Kant et A. Comte, montrant ainsi comment nous sommes peu à peu conduits à la grande nouveauté de 1881.

Sans doute, Descartes n'a jamais donné à personne le droit de douter de sa foi : il a vécu et il est mort en vrai chrétien. Avant d'abattre le logis qu'il habitait, je veux dire l'édifice des connaissances qu'il avait reçues de ses maîtres, il avait eu le soin de s'en procurer un autre où il pût être logé commodément et sûrement, pendant qu'il rebâtirait, c'est-à-dire qu'avant de pratiquer son « doute méthodique », il s'était fait « une morale par provision »; et cette morale, comme recette provisoire, l'Eglise ne pouvait la condamner. Mais il ne s'agit pas de savoir comment Descartes a vécu, mais où conduit l'esprit de sa philosophie. Or, il conduit au rationalisme. Descartes, quoiqu'il fût sincèrement soumis à l'Eglise, et qu'il distinguât soigneusement la foi et la raison, ne reconnaissait par tempérament d'autre autorité que l'autorité de la raison humaine. Il était rebelle à l'autorité de tout maître, quel qu'il fût. Il ne voulait pas « savoir s'il y avait eu des hommes qui

(1) Henri de Gand.

eussent pensé avant lui ». Il rejeta tout ce qui présentait l'ombre d'un doute. Il institua un doute universel excessif, non qu'il voulût, comme les sceptiques, rester dans ce doute, mais pour en sortir par une évidence aveuglante. Amoureux à l'excès des « idées claires et distinctes », ce mathématicien-philosophe rasa impitoyablement l'antique édifice des connaissances et bâtit sur ces idées claires et distinctes un univers entièrement soumis au déterminisme et à la mathématique, jusqu'à l'homme exclusivement, comme si ses principes, comme si la logique lui permettaient de faire cette exception : conception grandiose assurément, dont la science moderne a fait son profit, mais conception viciée par un rationalisme à outrance. Voilà la grande nouveauté de Descartes et qui compte encore plus que les belles découvertes de ce grand homme. Voilà principalement ce que la philosophie moderne a retenu de lui.

Un philosophe anglais du dix-huitième siècle, dont les œuvres ont été soigneusement étudiées en France au dix-neuvième, David Hume, esprit singulièrement intelligent, délié, systématique, est un des fondateurs du positivisme Il a voulu tout expliquer, l'âme, l'univers, par des faits et des lois. Héritier du sensualisme de Locke, il l'a simplifié, purifié de tout élément métaphysique. Prenant, d'un côté, une simple loi de l'esprit bien évidente, l'association, de l'autre, l'expérience, il a prétendu reconstruire tout le système des connaissances, sans s'enfoncer dans les arcanes de la métaphysique. Stuart Mill continuera, complétera son œuvre; mais le principal, l'idée directrice est déjà donnée. Ce système eut l'insigne honneur d'ébranler la foi dans ses idées du philosophe de Kœnigsberg, Emmanuel Kant, « de le réveiller, comme disait Kant lui-même, de son sommeil dogmatique » et de le mettre sur la voie de son système définitif. Malgré son empirisme, David Hume conserva cependant en morale le devoir en le rattachant à un sens primitif de l'âme humaine qui percevrait l'honnête comme d'autres perçoivent l'agréable. Il n'osait pas mettre à la merci d'un système une chose aussi auguste que la morale.

Kant, réveillé par D. Hume de son sommeil dogmatique, c'est-à-dire détaché de la philosophie plus ou moins traditionnelle qu'il suivait encore, construisit son rationalisme qui, d'après un philosophe allemand contemporain, serait « la concentration en une unité vivante de tous les principes moteurs de la pensée moderne » (1). Il prétendit opérer en philosophie une révolution comparable à celle de Copernic en astronomie. Avant Copernic, le monde tournait autour de la terre. Après Copernic, la terre ne fut qu'une simple planète qui tournait autour du soleil. Avant Kant, l'esprit, pour connaître, devait

(1) D'après E. Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 317.

se conformer aux objets, ce qui, certes, semble être la véritable définition de la connaissance. Après Kant, ce furent les objets qui durent se conformer à l'esprit, tourner autour de l'esprit et non l'esprit tourner autour des objets. Et Kant, sur cette donnée, se mit à construire laborieusement son système de la connaissance, système fortement charpenté, mais dont la base n'était pas solide. Les graves conséquences qui en découlent, c'est que la raison théorique ne peut connaître que des phénomènes, ce qui apparaît; que l'essence, la nature des choses lui est à jamais cachée, par conséquent qu'elle ne peut démontrer ni l'existence de Dieu, ni la spiritualité et l'immortalité de l'âme, ni la liberté. Ce n'est pas que Kant se soit désintéressé de la morale. Il prétend, au contraire, n'avoir construit son système que pour la sauver. « Je devais, dit-il, abolir la science pour faire place à la foi » (1). Il ne peut admettre Dieu, ni la liberté, ni l'immortalité en morale, s'il n'enlève à la raison spéculative ses prétentions à la connaissance des essences. Il croit retrouver en morale Dieu, la liberté, l'immortalité, non comme vérités démontrées, mais seulement comme objets de foi naturelle. Mais il a beau dire, Dieu, la liberté, l'immortalité n'étant pas démontrés ou démontrables, une pièce essentielle de la morale, le devoir, l'obligation est en l'air. Son *impératif catégorique* vient d'on ne sait où et s'impose à l'âme sans donner des raisons : « Je le veux, je l'ordonne : la volonté tient lieu de raison. » Telles sont les deux grandes conclusions de la philosophie de Kant : impuissance de la raison théorique à atteindre les vérités de l'ordre métaphysique, telles que Dieu et la liberté, la morale fondée indépendamment de la métaphysique et de la religion. Or, le monde intellectuel contemporain a vécu plus ou moins des idées du philosophe de Kœnigsberg. Toute une école, en France, s'est réclamée de lui, et, à des degrés divers, l'enseignement officiel. En 1870, un philosophe catholique l'introduisit à l'Ecole Normale supérieure, et de là dans les diverses Facultés officielles. D'autres philosophes, et des plus éminents, ont consacré une partie de leur vie à l'enseignement de la philosophie de Kant. Ce qu'ils ont retenu d'elle, ce sont surtout les deux conclusions dont nous avons parlé. Le procès intenté par Kant à l'ancienne métaphysique n'est plus à reviser et, par conséquent, la morale ne peut plus être fondée sur l'existence de Dieu telle que prétendait la démontrer l'ancienne métaphysique. Des philosophes même qui combattent Kant se sont laissé imprégner de son esprit, et ils se garderaient bien de reviser le procès intenté par lui à l'ancienne métaphysique. Des catholiques aussi, dédaigneux ou ignorants de la philosophie traditionnelle, se sont laissé gagner par les

(1) *Critique de la Raison pure*, préface, p. 21., trad. Tissot.

nouvelles idées; et certainement l'une des sources du *Modernisme*, c'est la philosophie kantienne. De sorte que l'on peut dire que l'enseignement officiel ou non officiel a été plus ou moins tributaire de Kant.

Le quatrième fondateur de la philosophie moderne est A. Comte. Il est le véritable fondateur du positivisme. L'humanité, selon lui, serait passée dans son évolution par trois états : l'état théologique dans lequel elle expliquait l'apparition des phénomènes naturels par la volonté des Dieux, l'état métaphysique dans lequel elle substituait, dans l'explication des phénomènes, à la volonté des Dieux des *entités* qui étaient la cause productrice de ces phénomènes, l'état positif dans lequel elle se contente de trouver les lois des phénomènes, c'est-à-dire les relations constantes qui les lient entre eux. « Dans l'état positif, dit A. Comte, l'esprit humain, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destinée de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage combiné du raisonnement, de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude ». Or, selon lui, l'humanité est arrivée aujourd'hui définitivement à l'état positif. Comme Kant et D. Hume, A. Comte dénie à la raison le pouvoir de dépasser dans la connaissance les phénomènes, d'arriver à l'essence des choses. Comme Descartes, il applique la mathématique, le calcul à l'étude des phénomènes de l'ordre inorganique et de l'ordre vivant; mais il ne s'arrête pas, comme son prédécesseur, à l'homme. Il a revendiqué comme un honneur propre d'avoir, le premier, étendu aux faits humains les notions de positivité ou de déterminisme réservées jusqu'à lui aux autres sciences de la nature. « J'ai porté le dernier coup au théologisme, dit-il avec assurance, en lui ôtant, par ma fondation de la sociologie, ses attributions morales et sociales que mon grand précurseur Descartes lui conservait encore. » C'est, en effet, la grande nouveauté d'A. Comte d'avoir étendu la positivité à tout le savoir humain, y compris la connaissance de l'homme. Or, la philosophie d'A. Comte était en singulier honneur en France auprès du parti républicain dans les environs de 1880. Ce dernier, qui prétendait être l'héritier légitime de la Révolution, oubliant qu'A. Comte avait été impitoyable pour les dogmes de 1789, regardait comme l'un de ses directeurs intellectuels l'auteur du *Cours de philosophie positive*. « Le plus puissant penseur du siècle, celui dont les idées pénètrent aujourd'hui partout », disait de lui Gambetta. Le même Gambetta prononçait un grand discours en l'honneur du disciple d'A. Comte, Littré, au

(1) *Système de politique positive*, II, p. 357.

banquet offert au savant pour l'achèvement de son *Dictionnaire*.

Si nous résumons les caractères de la philosophie moderne telle que nous l'avons définie, nous trouvons : rationalisme, négation de la métaphysique traditionnelle, positivisme. Ces caractères expliquent-ils seuls la grande nouveauté de 1881 ? Cette dernière est-elle sortie tout naturellement des doctrines philosophiques ? N'a-t-elle été qu'une simple application de prémisses déjà posées ? Il est vrai de dire que la philosophie moderne avait créé une mentalité qui était en opposition avec la mentalité chrétienne : les idées enseignées deviennent facilement des idées-forces, des idées qui tendent à se réaliser. Cependant cette mentalité était celle d'une minorité. La masse était, dans son fond, chrétienne. On avait vu, par le passé, des philosophes construire des systèmes qui pouvaient être contraires aux croyances chrétiennes. On les étudiait dans les classes de philosophie et dans les conférences des Facultés, mais l'enseignement général du peuple n'en était pas changé. Pour amener la nouveauté de 1881, il a donc fallu, ce que personne ne nie, outre la force des idées ambiantes, l'intervention de la politique. Il a fallu, comme on dit vulgairement, le coup de pouce, la chiquenaude, aurait dit Pascal.

Le gouvernement français résolut de rompre officiellement avec la tradition chrétienne, de créer en France, en dehors de l'organisme spirituel traditionnel, une discipline morale sur des bases purement rationnelles, de supplanter réellement l'Eglise dans l'enseignement de la morale. L'Etat voulut, en dehors de l'Eglise, se constituer professeur de morale. Il fit voter la loi sur la neutralité religieuse. En vertu de cette loi, l'enfant ne devait trouver à l'école aucune contradiction à ses croyances traditionnelles, et il devait cependant y trouver une éducation morale suffisante pour en faire un honnête homme. Jules Ferry cherchait à montrer que la chose était possible et distinguait « deux domaines trop longtemps confondus, selon lui, celui des *croyances* qui sont personnelles, libres et variables, et celui des *connaissances* qui sont communes et indispensables à tous, de l'aveu de tous ». Dans la pensée de Jules Ferry, la morale était l'ensemble des connaissances communes et indispensables à tous.

Qu'était donc cette morale que l'Etat devait enseigner à la jeunesse française et qui devait remplacer officiellement la morale traditionnelle ? Jules Ferry, pour ne pas effaroucher les catholiques, cherchait à montrer que l'innovation introduite dans l'enseignement n'en était pas une. L'instituteur a tout simplement à faire connaître aux enfants « ces règles élémentaires de la vie morale qui ne sont pas moins universellement acceptées que celles du langage et du calcul »; à leur « transmettre, avec

les connaissances scolaires proprement dites, les principes mêmes de la morale, j'entends simplement de cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et que nous nous honorons tous de suivre dans les relations de la vie, sans nous mettre en peine d'en discuter les bases philosophiques ». Ce qu'on attend des instituteurs c'est « non pas un enseignement de plus à inscrire au programme, mais un service tout pratique que vous pouvez rendre au pays plutôt encore comme homme que comme professeur » (1). Mais ces paroles étaient dites surtout pour calmer les inquiétudes des catholiques et ne montraient pas la grande innovation qui était faite. Car dire que la morale peut être sans base religieuse ou philosophique, c'était déclarer que la « morale indépendante » est possible, est la morale vraie. Ce dogme nouveau était-il le résultat d'une démonstration scientifique ? Non. Et ici nous saisissons sur le vif l'influence de la philosophie kantienne et du positivisme comtiste. La morale laïque accepte comme démontré, sur la foi de Kant et d'A. Comte, que la morale est indépendante du dogme et de la métaphysique. L'acceptation d'un si énorme postulat, quand il s'agit de fonder la morale qui sera la morale pratique de la France de demain, serait de nature à nous causer un vif étonnement. Mais il ne faut pas oublier que ce qu'on voulait avant tout, c'était la « neutralité de l'école », et qu'on n'était pas disposé à perdre à aucun prix cette « grande conquête ». Jules Ferry avait dit au Sénat : « Les Assemblées ne sont pas faites pour promulguer des *Credo* théologiques, de quelque nature qu'ils soient. J'oppose à cette prétention une fin de non-recevoir absolue tirée de la nature, de l'essence même de notre société laïque, de l'esprit même de toute notre Révolution française, qui n'a d'autre but, qui ne veut pas atteindre d'autre résultat que de séparer nettement le domaine de la conscience du domaine du gouvernement terrestre et temporel » (2).

On le vit bien quand le projet de loi sur la neutralité scolaire fut présenté au Sénat. Jules Simon avait demandé que l'enseignement des devoirs envers Dieu y fût officiellement inscrit. Jules Ferry fit rejeter l'amendement. Parmi les raisons qu'il apporte contre cet amendement, il faut distinguer entre les raisons que j'appellerai d'avocat et la raison véritable. Jules Ferry trouve la formule « Devoirs envers Dieu » équivoque et dangereuse. Equivoque, car, dit-il, « devoirs envers Dieu ! Mais quel Dieu ? Est-ce que les devoirs envers Dieu sont les mêmes, si ce Dieu est le Dieu des chrétiens ou s'il est le Dieu de Spinoza, le Dieu de Malebranche, le Dieu de Descartes? » Dangereuse, car, ajoute Ferry, « vous allez charger l'instituteur et lui

(1) Circulaire Ferry, 1883.
(2) *Discours de Jules Ferry*, 4 juillet 1881.

donner pour première mission d'initier les enfants à leurs devoirs envers Dieu. De sorte qu'il y aura dans l'école un instituteur qui, dans sa pleine liberté, va être un professeur de religion, et, à côté de lui, un ministre du culte, se partageant avec lui le même domaine, la malléable et fraîche intelligence de l'enfant. » Ne craignez vous pas la guerre ou l'anarchie ? J'appelle ces raisons des raisons d'avocat, bonnes pour impressionner l'auditoire, mais qui ont le tort de contenir des sophismes. La véritable raison, je veux dire la véritable raison pour lui, Jules Ferry la donne d'une façon très nette. « La formule « devoirs envers Dieu », si vous l'interrogez dans son contexte, dans ses origines, dans son sens naturel, n'est pas la formule d'une philosophie quelconque, mais essentiellement la formule d'une religion positive ». Cette affirmation n'est pas entièrement exacte, parce que la simple raison pouvant démontrer l'existence de Dieu, comme cause du monde infiniment puissante, infiniment bonne, infiniment juste, la simple raison sans l'intervention d'une religion positive peut formuler les devoirs envers Dieu. Mais, de fait, le Dieu des chrétiens étant le Dieu que nous fait connaître la religion, la formule « devoirs envers Dieu » est, dans ce sens, la formule d'une religion positive. Et c'est ce que voulait éviter le législateur de 1881, sous peine, pensait-il, de détruire la neutralité scolaire. Si, en effet, les devoirs envers Dieu avaient figuré dans la loi, ces devoirs auraient été regardés comme imposés par une religion positive. Or, le législateur tenait à faire de la loi sur la neutralité de l'école la première loi de séparation des Eglises et de l'Etat, la plus importante, celle qui conduisait naturellement à la seconde.

Le nom de Dieu ne figura donc pas dans la loi de 1881. Or, quelque temps après, parurent les programmes nouveaux élaborés par le Conseil supérieur de l'Instruction publique. L'article « devoirs envers Dieu », exclu de la loi, reparaissait dans les programmes revêtus de la signature de Jules Ferry. Il semble cependant que les arguments développés au Sénat par le ministre de l'Instruction publique contre l'introduction des devoirs envers Dieu dans le texte de la loi avaient la même valeur contre l'introduction des mêmes devoirs dans les programmes. Le proverbe : « Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée » n'était pas vrai dans la circonstance. Les devoirs envers Dieu étaient rédigés d'une façon très correcte et très élevée. Certainement l'introduction des devoirs envers Dieu dans les programmes n'était qu'une satisfaction d'ordre diplomatique accordée pour rassurer momentanément la conscience des bons catholiques. Mais il est évident que l'omission voulue de ces devoirs dans la loi devait nuire à la prescription de l'enseignement de ces mêmes devoirs portés sur les programmes. En effet, cet enseignement, qu'est-il

devenu ? Il a été généralement supprimé. Et ici il ne faut pas nous contenter d'apporter notre simple affirmation. Un ancien professeur de morale d'une école primaire supérieure de Paris, dont les préférences pour la morale laïque rendent le témoignage singulièrement autorisé, a écrit : « De la prescription officielle (de l'enseignement des devoirs envers Dieu), il faut distinguer l'application. La doctrine laïque a été, en définitive, ce que la pratique l'a faite. Or, à l'application, il paraît bien que l'élément spiritualiste et religieux est demeuré inerte, s'est promptement atrophié » (1). Nous nous trouvons en présence d'un appendice sans emploi. En 1895, le rapport remarquable d'un directeur d'école, rapport signalé par l'inspection à l'attention de la direction de l'enseignement, exposait la nécessité de glisser respectueusement sur la dangereuse question de Dieu. En 1907, un professeur de la Sorbonne publiait un *Essai de catéchisme moral* destiné aux élèves des lycées, dans lequel ne figuraient pas les devoirs envers Dieu et l'auteur justifiait ainsi cette omission. Il disait que la morale exposée dans son livre était suffisante « en ce sens que celui qui, sans admettre rien de plus, aurait la ferme résolution de vouloir et de pratiquer ce qu'elle exprime serait un homme d'une morale irréprochable et propre à entrer en société morale avec tout honnête homme ». (Oui, mais qui lui fera prendre la résolution de vouloir et de pratiquer cette morale, sinon, en définitive, Dieu ?) Répondant à un critique qui lui reprochait d'avoir « muré » la porte qui menait au « comble », c'est-à-dire à Dieu, il ajoutait que la porte restait ouverte, mais qu'il ne pouvait pas « mettre une inscription pour annoncer qu'elle y mène, *puisque philosophiquement nous n'en savons rien* » (2). Ce professeur était parfaitement logique, et se conformait réellement à l'esprit de la loi de 1881. Jules Ferry n'avait-il pas dit, pour exclure de la loi les devoirs envers Dieu : « Quel Dieu ? » Cette parole était la condamnation anticipée des programmes que le ministre contresigna d'ailleurs.

Le législateur de 1881 a donc voulu nous ramener au pur naturalisme. Il a considéré l'homme, la société comme se suffisant pleinement, comme indépendants de toute puissance extérieure et supérieure, comme maîtres et artisans de leurs destinées, et, coupant les liens qui les rattachaient à la divinité, c'est sur l'homme seul, sur la société seule, qu'il compte pour assurer la moralité des individus, pour déterminer et régler les rapports moraux des individus entre eux.

L'enseignement de la morale laïque dans les écoles commença à partir de 1882, conformément aux indications qu'avait don-

(1) DELVOLVÉ, *Rationalisme et Tradition*, p. 11.
(2) *Bulletin de la Société française de philosophie*, fév. 1907, p. 65.

nées Jules-Ferry : « 1° Indépendance de la morale à l'égard des croyances et de tout fondement métaphysique; 2° affirmation de l'existence d'un *sens moral* apercevant avec une certitude intuitive les vérités morales communes et universelles, seul contenu de la doctrine primaire; 3° efficacité demandée, d'une part, à l'évidence même des règles enseignées, d'autre part, à l'autorité morale personnelle de l'instituteur et à des pratiques de pédagogie générale » (1), telles que ton de gravité, solennisation des classes, résolutions à voix haute, fiches individuelles, récompenses de caractère purement moral, organisation d'œuvres de solidarité, comptabilité des bonnes actions tenue par l'instituteur, carnet de morale tenu par l'écolier, sociétés d'écoliers pour patronner les « nouveaux », pour proscrire entre eux tout ce qui est contraire aux bienséances. Mais on s'aperçut bientôt que la doctrine morale ne consiste pas seulement en des règles communes ou d'immédiates évidences qu'il faut d'abord démontrer le devoir. En 1883, M. Liard, dans la préface d'un petit livre intitulé *Morale et enseignement civique*, disait : « Le devoir est un ordre, par suite il se démontre, et il ne suffit pas de le montrer pour le faire accepter ». La circulaire d'octobre 1888, adressée par le Recteur aux Inspecteurs de l'Académie de Paris, reconnaissait la nécessité de démontrer à l'enfant ses devoirs « d'une manière sobre, nette et bien dépouillée ». Elle regardait comme une utopie l'idée que l'autorité personnelle de l'instituteur, son éloquence persuasive suffisaient à assurer l'efficacité de l'enseignement moral. C'était, en effet, imposer aux instituteurs une tâche impossible. « Un Socrate, un Franklin, un Horace Mann y échoueraient ». D'une manière générale, les inspecteurs, aux différents degrés de la hiérarchie, rappelèrent aux instituteurs la nécessité de l'emploi de la démonstration rationnelle. Dès lors, le principe de la *démonstration* était officiellement introduit dans les pratiques de l'enseignement.

La morale qu'on chercha à démontrer aux enfants, en la mettant à la portée de leur intelligence, ce fut d'abord une morale d'inspiration kantienne, parce que la morale de Kant était une morale indépendante de la religion et de la métaphysique, et qu'elle se présentait avec des caractères élevés, comparables à ceux de la morale chrétienne dont elle n'était d'ailleurs qu'une laïcisation. Mais bientôt, sans donner absolument congé à la morale de Kant, surtout sans oublier son esprit et son inspiration élevée, on se tourna d'un autre côté, du côté de la science. Ce fut la science, entendue dans un sens particulier, qui fut mise à contribution pour réaliser ce que ni la religion, ni la métaphysique n'avaient pu donner. Il semblait, d'ailleurs, qu'il

(1) DELVOLVÉ, *op. cit.*, p. 13.

était permis de fonder sur elle les plus belles espérances; ses conquêtes dans les divers domaines de la nature ne se comptaient plus. Pourquoi ne réussirait-elle pas à organiser le monde moral, comme elle avait réussi à commander au monde matériel ? Les deux sciences mises à contribution furent la science de la vie et la sociologie. Comme on prétend que ce sont deux sciences positives, elles pouvaient servir à la nouvelle morale. Suivre les lois universelles de la vie : voilà, dit-on, les règles de la morale. D'un autre côté, « la société, comme réalité et comme idéal, apparaît comme la source et la fin de la moralité. L'idée inspiratrice, c'est l'idée du progrès de la civilisation et avec elle de la moralité elle-même, progrès dont la valeur absolue est considérée comme une évidence de nature à déterminer la volonté individuelle » (1).

La morale laïque, munie du principe de démonstration rationnelle des devoirs, fondée sur les sciences de la vie et la sociologie, quels fruits a-t-elle donnés ? Voici la note qui était envoyée en 1895 à une Revue suisse, amie des nouveautés françaises, sur une réunion tenue par les pédagogues mêmes qui revendiquaient l'honneur et la responsabilité des réformes scolaires : « J'assistais l'autre jour à une réunion d'hommes distingués et compétents en la matière... A l'exception d'un seul, tous ces messieurs étaient d'avis qu'on avait fait fausse route, qu'il était impossible d'enseigner la morale à des enfants sans donner la religion pour fondement à la leçon, et qu'on s'apercevait du reste aux résultats de l'erreur commise » (2). Cependant, les partisans de la morale laïque ne renoncent pas à elle; au contraire. Ils attribuent son insuccès aux tâtonnements des commencements, à l'imperfection des méthodes ou à leur défectueuse application. « Supprimons, nous diraient-ils, les imperfections de l'enseignement et nous aurons la morale qui seule convient aux générations nouvelles. Quoique, en général, l'expérience du passé nous permette jusqu'à un certain point de préjuger l'avenir, cependant, rigoureusement parlant, il n'est pas toujours permis de juger de l'avenir par le passé, surtout quand l'expérience du passé, comme dans le cas présent, est évidemment insuffisante. Qu'est-ce qu'une expérience d'un peu plus d'un quart de siècle, quand on tient compte des difficultés inhérentes à tous les commencements, des obstacles que rencontre ce qui est nouveau pour se substituer à ce qui est ancien, enfin de l'imperfection naturelle des moyens humains ? C'est en elle-même qu'il faut juger la morale laïque, et non par ce qui peut être l'effet de contingences accidentelles ».

---

(1) DELVOLVÉ, *op. cit.*, p. 21.

(2) Lettre du correspondant parisien de la Bibliothèque universelle, citée dans G. GOYAU, *l'Ecole d'aujourd'hui* (1re série), p. 114.

C'est là, en effet, le problème que nous nous proposons de résoudre, non seulement pour la morale laïque, mais encore pour la morale chrétienne. Nous voulons, après avoir raconté le conflit qui existe entre elles, montrer ce que sont en elles-mêmes ces deux morales, et pour cela examiner, comme nous l'avons dit, quels sont les fondements de l'une et de l'autre. Le fondement de la morale chrétienne est Dieu. Le fondement de la morale laïque n'est pas Dieu, soit connu par la théologie ou la révélation, soit connu par la philosophie ou la raison. Or, en dehors de Dieu, il n'y a que l'homme. La morale laïque fonde donc la morale sur l'homme. Quand je dis l'homme, je devrais dire l'individu. « Je ne sais pas ce que c'est que l'homme en général, disait avec une certaine exagération Joseph de Maistre; je ne connais que des hommes. » Mais en excluant Dieu comme fondement et en mettant à sa place l'individu humain, la morale laïque ne rend-elle pas impossible la moralité ? Car la tâche d'une morale est d'assurer au moins l'accomplissement des devoirs sociaux, sans lequel une société ne saurait exister ou être prospère. Or, si la morale n'a d'autre fondement que l'individu, comment la morale est elle possible ? « Si je n'avais plus devant les yeux, disait Bourdaloue, ce premier être qui me régit et me gouverne, je me regarderais moi-même comme une fin, et, par un dérèglement de raison, qui deviendrait alors comme raisonnable, je rapporterais tout à moi : mon intérêt, mon plaisir, ma satisfaction, ma gloire seraient mes divinités; et je prétendrais avoir le droit de leur sacrifier toutes choses. Pourquoi ? Parce que je ne verrais plus rien au-dessus de moi, ni hors de moi, de meilleur que moi » (1). Rien de plus vrai. Aussi la morale laïque, pour assurer son efficacité, cherche à rattacher l'individu à quelque chose qui semble supérieur à lui, d'un côté à la Nature, aux lois universelles de la vie; de l'autre, à la Société. Ou bien elle s'adresse à sa raison qui est commune à tous les individus humains, et cherche à lui *persuader* que, s'il veut être raisonnable, il est bon de pratiquer la morale. *Morale naturaliste*, *morale sociologique*, *morale de la persuasion;* voilà les trois grandes formes de la morale laïque. Il n'y en a pas d'autres. Pour plus de clarté et de précision, nous les traiterons à part, toujours au point de vue du fondement de la morale. Après quoi, nous aborderons la morale chrétienne. Nous étudierons *sa constitution* et nous montrerons *sa valeur éducative*. Il ne restera ensuite qu'à tirer les conclusions.

Jacques BAYLAC.

(1) *Sermon sur la religion et la probité*

LE RÈGNE DE SALOMON

I. — L'Organisation du royaume

Elevé au trône par un acte de volonté qui avait pu passer pour un coup d'Etat, Salomon n'entretenait aucune illusion sur l'hostilité irréductible de ceux qui avaient travaillé à l'écarter du pouvoir (1). Adonias, son compétiteur évincé, se serait peut-être assez vite accommodé du second rang où le reléguait son échec. Mais le prêtre Abhyathar, qui avait toujours tenu de très près à David et surtout Joab, qui avait prêté à son indolence l'appui d'une énergie farouche ne se résignaient pas à désarmer. A eux deux, ils avaient été, dans les choses de la religion et dans celles de la guerre, les collaborateurs appréciés de David; ils restaient actifs et influents; ils groupaient encore un parti autour d'eux; pour la paix du règne qui commençait ils devaient disparaître. Salomon les avait épargnés, le jour de son triomphe, autant par magnanimité que pour ne pas blesser la patience de son vieux père; depuis, il n'oubliait rien, mais sa sagesse lui conseillait d'attendre l'heure favorable à la vengeance et il vivait à l'affût d'une maladresse ou d'un signe de révolte de ses adversaires, prêt à les saisir avec promptitude et à les châtier avec rigueur. Ce fut son frère qui lui fournit, par une manœuvre louche, l'occasion de faire disparaître en toute justice ces hommes gênants (2).

---

(1) Sur l'avènement de Salomon et les rivalités des partis en cette circonstance, voir I *Rois*, I et *Bulletin* 1915-1916, p. 183 et suiv.

(2) Les faits sont racontés dans I *Rois*, II. Ce chapitre et le chapitre I[er] sont la continuation des mémoires relatifs aux dernières années de David contenus dans II *Samuel*. On a déjà signalé leur grande valeur historique et littéraire; c'est presque de l'histoire comme nous la comprenons aujourd'hui, une narration objective, impartiale, sans considérations d'ordre religieux destinées à tirer la leçon des événements. Le rédacteur inspiré a reproduit ces récits sans y ajouter grand'chose, telle-

Sur ses vieux jours, David, à bout de forces, avait reçu des soins très intimes d'une jeune Sunamite, Abhishag, qu'on lui avait choisie exprès entre toutes les vierges d'Israël pour sa remarquable beauté (1). Sans avoir été l'épouse de David, elle était demeurée, lui mort, dans le harem royal et avait passé aux mains du successeur de son premier maître, avec tous les autres biens du palais. Or, Adonias, soit amour sincère pour la jeune fille, soit intrigues dynastiques détournées, se mit en tête de l'obtenir pour femme (2). La reine Bethsabée, l'ancienne favorite devenue sultane validé, reçut ses premières ouvertures. Elle les accueillit avec faveur dans l'espoir que cette union si passionnément recherchée et où elle ne voulut voir qu'un élan du cœur adoucirait à son beau-fils le regret du trône perdu et mettrait le sceau à la réconciliation des deux frères. Elle promit de transmettre la requête au roi son fils. Mais Salomon, quelque empressement respectueux qu'il mît à saluer et à faire asseoir sur un trône apporté à la droite du sien cette mère qui

---

ment les faits parlaient assez d'eux-mêmes. C'est à peine si, dans ce chapitre II, on pourrait retrouver sa main aux versets 3 et 4, 10-12, 27, 33, 45.

(1) Shunem est aujourd'hui Soulem, un gracieux village situé sur les pentes méridionales du Petit Hermon d'où l'on aperçoit la plaine de Yizreël jusqu'au Carmel. Dans le *Cantique des Cantiques*, VII, 1, la bien-aimée est appelée Sulamite et il est bien vraisemblable que c'est à Abhishag qu'il est fait allusion. Toutefois, les partisans de l'interprétation allégorique du Cantique voient dans ce nom de Sulamite un nom symbolique qui signifierait « la parfaite », comme celui de Salomon signifierait « le pacifique ». *Cf.* JOÜON, *Le Cantique des Cantiques*, pp. 274-275. Une autre femme de Shunem, « la grande dame », qui donnait l'hospitalité à Elisée, est mentionnée dans II *Rois*, IV, 8 et suiv.

(2) L'histoire de la période présente nous a déjà fourni trois exemples qui montrent que la possession totale ou partielle du harem d'un roi impliquait la recherche ou la possession de la royauté même. C'est ainsi qu'Abner se brouille avec Ishbaal en nouant des relations avec Rispâ-bath-Ayyâ, épouse de second rang du feu roi Saül (II *Samuel*, III, 7 et suiv.); — que David, briguant le trône d'Israël, non seulement exige qu'on lui rende sa femme Mikhal, la fille de Saül, duquel il était devenu le gendre et, dans une certaine mesure, l'héritier, mais, de plus, épouse plusieurs femmes qui avaient appartenu à son beau-père (II *Samuel*, III, 13 et suiv.; XIII, 8); — qu'Absalom révolté contre David prend publiquement possession des dix femmes de second rang laissées à Jérusalem par son père fugitif et consomme par là la déchéance de David et sa propre usurpation (II *Samuel*, XVI, 22).

Dans le cas d'Adonias, nous ne savons pas si ce prince avait des visées sur le pouvoir royal en désirant Abhishag qui avait été la dernière parure du harem de David. L'auteur sacré ne se prononce pas sur ce point, soit qu'il fût incertain, soit qu'il ne voulût pas charger Adonias; son impartialité nous laisse dans l'incertitude et nous devons y rester. Il nous suffit de voir que Salomon pouvait interpréter la démarche de son frère comme une brigue politique; nous ne pouvons juger s'il eut raison en le faisant, mais nous ne pouvons pas non plus déclarer qu'il eut tort.

lui avait gagné puis sauvé sa couronne, était trop avisé pour ne pas tirer parti de cette démarche inconsidérée plutôt peut-être que criminelle. Aux premières paroles de Bethsabée qui, pourtant, se faisait insinuante, il manifesta l'indignation la plus vive, accusa ses ennemis de fomenter l'intrigue en vue de ressaisir le pouvoir et jura solennellement par Yahwè de se débarrasser d'eux. Adonias fut exécuté le jour même par les soins de Benayyà; le prêtre Abhyathar, épargné en raison de son caractère sacerdotal et de sa longue fidélité à David dans les heures les plus tristes, fut destitué au profit de Çadoq et exilé dans ses terres d'Anathoth (1); Joab enfin qui, en apprenant ces représailles, avait couru saisir les cornes de l'autel dressé devant la tente de l'arche et qui, plaçant un dernier mais vain espoir dans l'inviolabilité du droit d'asile, refusait de les lâcher, Joab fut égorgé à son tour par Benayyà dans le lieu sacré même, sur l'ordre formel de Salomon; on porta son cadavre dans sa maison, au désert de Juda, proche de Bethléem (2). Il est probable

(1) Anathoth est identifiée avec Anatâ, à une bonne heure au nord-est de Jérusalem; de ce village, on ne voit pas Jérusalem, mais on aperçoit la vallée du bas Jourdain et la Mer Morte. C'est là que devait naître Jérémie, et l'on a pu penser qu'il descendait d'Abhyathar, cet ami fidèle de David. On a pensé aussi qu'Abhyathar aurait employé les loisirs de son exil à rédiger les mémoires que nous possédons sur les dernières années de David. C'est une conjecture aussi touchante que gratuite. D'abord ces mémoires donnent l'impression d'avoir été rédigés par un écrivain de l'école prophétique; et Abyathar était un prêtre, un serviteur des sorts sacrés et de l'arche. Puis, quelque respect que l'on puisse éprouver pour le caractère de ce compagnon de David, il serait bien surprenant, pour ne pas dire invraisemblable, qu'un exilé ait pu parler d'une manière si détachée des événements auxquels il avait été mêlé et qui s'étaient terminés d'une manière si humiliante pour lui et si tragique pour ses amis.

Dans une circonstance analogue, Saül avait fait cruellement exécuter les prêtres de Nobh avec leurs familles (*I Samuel*, XXII, 16 et suiv.). La conduite odieuse de Saül, à qui ses gardes même refusèrent d'obéir, donne toute sa valeur, par contraste, à la religion et à la piété filiale de Salomon. Sa réserve à l'égard d'un prêtre était d'autant plus méritoire que ce prêtre n'était qu'un des fonctionnaires de la cour.

(2) Il est bien difficile de ne pas penser que Salomon commit une sorte de sacrilège en écartant brutalement les scrupules de Benayyâ qui hésitait à épargner Joab attaché à l'autel et était venu exposer la situation au roi son maître. Dans la législation du Deutéronome, l'assassin qui s'était enfui dans une ville de refuge mais qui, en raison de sa préméditation dans le crime, ne pouvait pas invoquer le droit d'asile, devait être régulièrement livré aux vengeurs par les chefs de la ville et non pas exécuté dans l'enceinte réservée aux meurtriers involontaires (*Deutéronome*, XIX, 11 et 12).

Le fait que Joab est enterré dans les environs de Bethléem est un bon argument contre les critiques qui n'admettent pas que la famille de David était originaire de cette région mais soutiennent qu'elle venait du Nédjeb. On sait, en effet, que les anciens aimaient enterrer les leurs dans le tombeau et sur les terres de leur famille.

On aura remarqué que Joab et Abhyathar possédaient des propriétés

que d'autres victimes d'importance secondaire suivirent leurs chefs dans la disgrâce et dans la mort. Assassinat et bannissement sont des pratiques courantes chez les despotes orientaux presque à chaque changement de règne. Le second roi des Hébreux s'appropriait déjà ces sanglants usages (1) !

Une autre vengeance incombait à Salomon. Shimeï-ben-Géra de Benjamin, l'insulteur de David fugitif, avait arraché à David vainqueur un serment de pardon. Mais l'efficacité redoutable de ses malédictions menaçait toujours la descendance du roi mort; l'autorité dont il jouissait parmi ses compatriotes pouvait se tourner contre la jeune dynastie judéenne qui avait ravi la couronne à Benjamin (2); David mourant avait recommandé à Salomon de le faire périr d'une mort sanglante : Salomon avait trop de raisons pour ne pas laisser Shimeï vivre et mourir en paix. Assurément, il était lié par le serment qu'avait fait son père (3). Mais sa sagesse n'était à court ni de patience ni d'expé-

---

personnelles bien qu'ils fissent partie de la cour. Cela est intéressant à noter, au sujet du prêtre surtout, qui devait parfois résider dans son domaine et laisser, par conséquent, à des subalternes le soin d'assurer le service de l'arche. La situation des lévites devenait moins précaire avec le temps; ils commençaient à posséder des biens et n'étaient plus des vagabonds comme beaucoup sans doute le furent à la période antérieure. Sur la vie errante des lévites à l'époque des Juges, voir *Juges*, XVII, 7-13 et XVIII, 19-20.

(1) David lui aussi avait vu disparaître Abner et Ishbaal qui avaient reconstitué le royaume d'Israël, mais l'un et l'autre furent assassinés sans qu'il eût d'autre part dans leur meurtre que le profit inespéré qu'il en retira (II *Samuel*, III et IV). C'est de même les obligations de la vendetta qui contraignirent à livrer aux Gibbéonites les sept descendants de Saül dont la survivance pouvait donner quelque espoir aux partisans de la royauté benjaminite; ici encore il n'eut qu'à profiter d'une exécution qu'il avait essayé vainement d'empêcher (II *Samuel*, XXI et notamment 3-7 où l'on voit que David fit son possible, d'abord pour apaiser les Gibbéonites moyennant le rachat du sang par de l'argent, puis, devant leur refus, en sauvant du moins Mephibaal, le fils de Jonathas son ami). C'est contre ces exécutions d'usage que Jonathas avait voulu prémunir ses descendants en concluant avec David « le pacte de Yahwè ».

(2) Quand il vint se réconcilier avec David, Shimeï amena à sa suite un millier de Benjaminites (II *Samuel*, 17); il était donc un personnage important et influent dans sa tribu et pouvait susciter par là à Salomon de graves soucis d'ordre dynastique; car Benjamin avait possédé le pouvoir avec Saül et ne se pliait pas sans résistance sous le joug de la royauté judéennne. L'histoire des révoltes du règne de David et de la sécession d'Israël après la mort de Salomon prouvent très clairement qu'il faut tenir un très grand compte des rivalités de tribu à tribu si l'on veut se représenter exactement les difficultés qui assaillaient alors la royauté naissante.

(3) Cette interprétation découle des faits : Salomon n'ose pas faire disparaître Shimeï en punition de son crime passé que David a pardonné; il prendra un détour pour exposer Shimeï à commettre un nouveau crime. Il y a là pour le moins de l'habileté; mais aussi un respect évident de la parole donnée par David à Shimeï.

dients pour atteindre cet ennemi signalé à son habileté; il ne trompa point l'estime que David avait conçue de la ténacité et des ressources de son esprit.

Il manda Shimeï à Jérusalem et l'obligea à y résider avec défense de dépasser même le Cédron sous peine de mort. La mesure était plus douce en apparence que le Benjaminite n'eût osé l'espérer; soulagé d'une lourde appréhension et sûr désormais d'arriver à une vieillesse paisible il promit par serment de se conformer à l'ordre du roi. Il tint d'abord sa promesse. Mais, au bout de trois ans, deux de ses esclaves ayant pris la fuite et lui ayant été signalés chez Akhish, à Gath des Philistins, il se lança sans plus réfléchir à leur poursuite (1). Quand il rentra à Jérusalem, Salomon qui lui avait tendu un piège mais ne l'y avait pas poussé le manda au palais et, avec une rigueur impitoyable, lui notifia une sentence de mort : Shimeï devait mourir non pas pour expier un passé pardonné, mais pour le nouveau crime qu'il venait de commettre en enfreignant un ordre dont il connaissait la sanction et qu'il s'était engagé par serment à respecter sur la vie; l'implacable justice s'exerçait contre lui par une voie détournée, et ses malédictions, retombées sur sa tête, n'atteindraient plus la descendance de David (2). Pour la troisième fois, Benayyâ se fit docilement l'exécuteur des hautes œuvres et égorgea Shimeï.

Ces mesures de rigueur prises par Salomon juste à l'heure voulue et avec un respect des formes qui excluait la précipitation d'un esprit emporté contribuèrent à donner de lui l'idée d'un monarque sage et ferme. Elles aidèrent surtout à asseoir solidement son autorité. Il n'avait plus de compétiteur; ses adversaires terrorisés vécurent d'abord dans la soumission ou le

---

(1) Ce détail montre que, même battus par David, les Philistins conservaient encore leur organisation politique. Cela serait d'autant plus remarquable en ce qui concerne la ville de Gath qu'elle semble avoir été prise par David (II *Samuel*, VIII, 1, où le texte en très mauvais état pourrait être corrigé d'après I *Chroniques*, XIII, 1, qui est très formel; en tout cas II *Samuel*, XV, 17-22, nous montre six cents Gattites qui avaient quitté Gath pour prendre du service chez David). Les Philistins étaient donc plutôt des tributaires et leur territoire n'avait été annexé au royaume de Jérusalem que pour certains cantons peut-être assez étroits. Toutefois, la facilité avec laquelle Shimeï leur reprend ses esclaves montre que les Philistins redoutaient encore l'autorité de leur suzerain. D'après *Deutéronome*, XXIII, 16, 17, on ne devait pas livrer l'esclave fugitif à son maître; la conduite du roi de Gath pourrait servir à rendre plausible sa sujétion au roi de Jérusalem, car les traités antiques spécifiaient assez souvent que les deux peuples contractants devaient se rendre mutuellement leurs esclaves échappés.

(2) Assurément, la manière d'agir de Salomon froisse nos idées; mais elle s'explique par l'idée que l'on avait alors de la nécessité d'une rétribution terrestre pour le méchant comme pour le bon, et au fond de cette idée il y a un sentiment très vif de la justice absolue

silence; ses partisans, affermis dans leur attachement à sa personne et à sa fortune, envisagèrent l'avenir avec plus de sérénité et lui apportèrent leur collaboration empressée.

Ce n'était pas seulement sur leur concours que Salomon comptait pour l'aider à régner; il espérait obtenir aussi l'assistance de Yahwè qui avait tant fait en faveur de son père. Toutefois, il n'avait pas pour le Dieu d'Israël une piété aussi simple que celle de David; même dans sa dévotion il mettait on ne sait quoi de compassé et d'officiel; il priait moins en mortel qui plie sous le faix de sa misère qu'en souverain qui, jusque devant Dieu, n'oublie pas de déployer sa magnificence. C'est cette piété majestueuse qui, vers le commencement de son règne, le conduisit en grande pompe, à la tête de tous les notables du royaume, au « grand haut-lieu » de Gibheon (1). Ce sanctuaire jouissait encore de quelque renom : il s'y conservait des souvenirs du temps de Moïse et c'était sans doute l'un des plus importants lieux saints cananéens qui avaient été consacrés à Yahwè dès les premiers jours de la conquête. Le jeune roi y offrit, avec cette profusion qu'il aimait, des holocaustes par centaines et, la nuit venue, y fut favorisé d'un de ces songes qui tenaient une grande place dans la vie religieuse antique et constituaient la grâce spéciale de certains sanctuaires (2). A Dieu qui lui apparaissait et lui disait de formuler une prière, Salomon rêva qu'il ne demandait qu'une chose : distinguer le bien du mal pour gouverner comme il fallait le peuple de Yahwè, et que Dieu non seulement lui avait donné cette sagesse d'un vrai roi mais lui avait promis de plus la richesse et la gloire qu'il ne demandait pas (3). Après le retour à Jérusalem, il offrit devant l'arche un nouveau sacrifice accompagné d'un festin sacré.

---

(1) Le pèlerinage à Gibheon est raconté dans I *Rois*, III, 4-14, où se trouve l'expression antique de « grand haut-lieu » appliquée à un sanctuaire de Yahwè, et dans II *Chroniques*, I, 2-12, où l'auteur mentionne, entre autres détails nouveaux, les raisons qui pouvaient légitimer à ses yeux ce pèlerinage en dehors de Jérusalem. En tout cas, la démarche de Salomon est significative au point de vue religieux; elle montre que l'arche n'était pas encore arrivée à contenter toute la dévotion d'Israël ni à concentrer sur elle seule toute la vie liturgique de ce temps.

(2) Les songes tiennent une certaine place dans l'Ancien Testament et même dans le Nouveau comme moyen de recevoir les communications divines. C'est parce qu'il ne recevait aucune réponse de Yahwè « ni par les songes, ni par les sorts, ni par les prophètes » que Saül se décida à aller consulter la sorcière d'Endor (II *Samuel*, XXVIII, 6 et suiv.). La scène où Samuel dormant près de l'arche reçoit une communication de Yahwè appartient au même ordre de faits religieux. Cette pratique de dormir dans un sanctuaire pour entrer en relation par un songe avec la divinité était également en usage dans les milieux de l'antiquité classique; on la trouve notamment dans le culte d'Esculape.

(3) Comme on le voit par les termes de la prière que Salomon fait en rêve, il demande uniquement à Dieu d'être un bon roi « qui s'en-

Ce prélude grandiose devait donner à tous l'impression qu'un règne brillant allait s'ouvrir. Rien de tel n'avait marqué les débuts de David. Celui-ci appartenait encore à l'âge héroïque où de fiers coups d'épée, des razzias fructueuses, des victoires disputées avec bonheur justifiaient aux yeux d'un peuple rude et indiscipliné l'autorité de celui qui mettait la couronne sur sa tête. Maintenant, on ne discute plus le roi; nous ne voyons pas que les sheikhs aient alors exercé leur droit d'investiture dont ils étaient si jaloux (1). Fort du prestige de celui dont il tient le sceptre et de l'autorité que toute sa personne respire, il suffit à Salomon de parader pour recevoir les hommages de ses sujets. Il faut reconnaître qu'il joue dès le premier instant ce rôle nouveau avec une aisance qui révèle à elle seule ses merveilleuses qualités. Dès l'abord, son peuple subjugué l'admire. Il écarte ses rivaux et l'on s'étonne qu'il y eût mis tant de formes; il fait un pèlerinage comme tant d'autres, mais on lui trouve une dévotion imposante et prodigue qui l'autorise en quelque sorte à converser avec Dieu; il rend la justice comme le faisaient tous les grands, mais l'on remarque dans ses sentences cette décision à la fois prompte, ingénieuse et infaillible qui déconcerte le populaire et confond les sages (2). Tous sen-

---

tende à gouverner ». Dans sa réponse, Dieu lui promet « un cœur (entendez : un esprit) sage et intelligent », qui fera de lui un roi unique dans l'art de gouverner. Il s'agit donc ici des dons de l'intelligence, non des qualités morales de l'âme; c'est avec ce sens qu'il convient de parler de « la sagesse de Salomon ».

(1) Ils les avaient exercés au double avènement de David qui avait dû compter avec les sheiks tant pour devenir roi de Juda (II *Samuel*, II, 4) que pour devenir roi d'Israël (*Ib.*, III, 17-21; V, 1-3). Ils les exerceront de nouveau à la mort de Salomon en posant leurs conditions à Roboam, son fils et successeur; celui-ci, pour ne les avoir pas acceptées, verra Israël tout entier se soustraire à son sceptre (I *Rois*, XXI, 1-19). Comme ce fut à l'occasion d'intrigues de cour que Salomon fut mis d'autorité sur le trône par David, les sheikhs d'Israël et de Juda durent s'incliner sans discussion devant le fait accompli. Salomon leur laissa du moins le droit de représentation; il les a autour de lui lors de la dédicace du temple (I *Rois*, VIII, 1) et, au moins d'après le Chroniqueur, lors du pèlerinage de Gibheon (II *Chroniques*, 1, 2).

(2) C'est l'épisode bien connu du « Jugement de Salomon » rapporté dans I *Rois*, III, 16-28; il est placé immédiatement après le rêve de Gibheon comme pour donner tout de suite un exemple de la « sagesse » du grand roi. Le récit est fort bien mené. Il existe dans les traditions de l'Inde et de la Chine des scènes qui ne sont pas sans ressemblance avec celle de la Bible; et il semble bien que c'est elle que veut représenter une fresque de Pompeï avec de grotesques pygmées. Y a-t-il là un motif de folk-lore, un fait fortuitement semblable dans des milieux divers ou une dépendance mutuelle des récits ? On ne saurait le décider. En tout cas, s'il existe une dépendance, on ne voit pas pourquoi le point de départ ne serait pas à placer chez les Hébreux. Le récit biblique est sûrement ancien, car on n'y trouve aucune trace de la manière deutéronomiste si apparente dans les écrits de date récente.

tent qu'ils ont pour maître un homme à part, un roi « comme il n'y en eut pas avant et comme il n'y en aura pas après » (1). De fait, aucun règne en Israël ne rappellera, même de loin, celui de Salomon. Le fils de David va se lancer dans des entreprises qui bouleverseront Israël mais en jetant sur lui un rayon de gloire étincelant. Elles étaient trop nouvelles, plusieurs étaient prématurées, et leur éclat sera fugitif. Pourtant, comme jamais aucun autre roi des Hébreux ne pourra se flatter de les avoir recommencées, Salomon restera le roi incomparable non seulement en raison de la splendeur de son œuvre, mais même parce que son œuvre avait été trop grandiose pour ne pas devoir être en majeure partie éphémère.

∴

Les cadres du gouvernement demeurèrent d'abord tels que sous David; les fonctionnaires de ce roi conservèrent même leur charge. Mais au fur et à mesure des nécessités, de nouveaux postes furent créés et l'administration prit des proportions considérables. Nous possédons deux listes anciennes des principaux ministres à deux dates différentes (2). Çadoq, qui était resté seul prêtre en premier après la destitution d'Abhyathar, eut pour successeur son fils Azarias. Le scribe de David, Shishâ, transmit sa charge à ses deux fils, Elihoreph et Ahiyyâ, la correspondance officielle étant devenue plus volumineuse par suite de la fréquence des rapports avec l'étranger, de la centralisation plus étroite du pouvoir et du grand nombre des travaux entre-

(1) Ce sont les termes de la réponse de Dieu à la prière de Salomon dans I *Rois*, III, 12.

(2) Le texte hébreu ne donne qu'une liste dans I *Rois*, IV, 2-6. Le texte grec, soit dans le *Vaticanus*, soit dans la recension de Lucien, en donne deux, l'une au même passage et à très peu de chose près avec la même teneur que l'hébreu, l'autre comme addition après II, 46 pour le *Vaticanus* ou II, 34 pour Lucien. Cette seconde liste offre des divergences trop notables avec la première pour n'en être considérée que comme une variante. Les divergences principales concernent : 1° le scribe qui est encore Shishâ dans la seconde liste tandis que, dans la première, ses deux fils occupent sa place; — 2° Benayyâ qui, dans la seconde liste, est chef de la garde étrangère comme sous David et, dans la première, chef de toute l'armée; — 3° Eliabh-ben-Joab qui, dans la seconde liste, occupe le poste de chef de l'armée, poste qui, dans la première, est occupé par Benayyâ soit seul (hébreu) soit avec Eliabh (Lucien). Ces divergences semblent indiquer que la seconde liste représente le personnel de la cour vers le début du règne : le scribe de David et son chef de la garde sont encore en charge, et Joab est remplacé à la tête de l'armée par son fils qui disparut peut-être avec lui et qui, en tout cas, est remplacé par Benayyâ qui recevait ainsi le salaire de ses sanglants services. Le prêtre, le chef des préfets, l'ami ou conseiller du roi sont les mêmes dans les deux listes. Quant aux autres personnages, vizir, majordome, ministre des corvées, leurs noms sont tellement déformés dans le grec de la deuxième liste qu'on ne peut voir au juste si ces noms représentent les mêmes individus que dans la liste de l'hébreu ou des individus différents.

pris par le roi sur le territoire tout entier. Deux fils du prophète Nathan, Azarias et Zabhoudh, étaient installés, le premier, inspecteur des préfets; le deuxième, « ami » ou conseiller intime : ils recevaient ainsi le prix du dévouement si décisif de leur père à la cause du roi régnant. Adoniram, peut-être le petit-fils du fonctionnaire de même emploi et de même nom sous David, était ministre des corvées (1); Josaphat-ben-Ahiloudh restait vizir; Ahiel occupait la place nouvelle de majordome ou de maire du palais; enfin, le commandement de l'armée semble avoir été confié au début du règne à un certain Eliabh qui était sans nul doute le fils de Joab, tandis que Benayyâ conservait encore le commandement des Crétois et des Plèthis qui formaient la garde étrangère; il n'est pas invraisemblable qu'Eliabh ait sombré dans la tourmente qui emporta son père et que, à la suite des exécutions rapportées plus haut, Benayyâ ait reçu en retour de sa fidélité aveugle la charge qui, depuis peut-être un demi-siècle, était aux mains de la famille de Joab.

Quand la cour, l'administration, l'armée et la charrerie eurent atteint un développement notable, Salomon opéra une réforme importante, la plus originale peut-être de son règne; cette réforme consista à partager le royaume en douze préfectures régies chacune par un préfet. Trois d'entre elles, celles de Gad, de Mahanaïm et du Gilead septentrional, s'échelonnaient du sud au nord dans l'Outre-Jourdain. Trois autres, celles de Nephtali, d'Issakhar et d'Aser se partageaient les collines comprises entre le haut Jourdain, le lac de Génézareth et la Méditerranée. Une renfermait les plaines de Beth-shean et de Yizreël; une, les pentes du Carmel et le Saron septentrional. Trois, superposées en triangle, occupaient le massif montagneux central et englobaient Ephraïm, Benjamin, Dan avec quelques dépendances autrefois philistines. Une dernière enfin s'étendait le long des crêtes judéennes. A tour de rôle, pendant un mois, elles devaient subvenir à l'entretien de la cour et des fonctionnaires (2).

---

(1) A la rigueur, on pourrait penser que le même Adoniram fut déjà à l'inspection des corvées dans les dernières années de David, y resta tout le règne de Salomon et s'y trouvait encore au début du règne de Roboam; cela pourrait représenter moins d'une cinquantaine d'années, ce qui n'est pas excessif pour une carrière de fonctionnaire. Mais comme dans la deuxième liste dont il a été parlé ci-dessus, le nom du ministre des corvées est Acheire ou Achicam qui n'est pas sûrement une déformation de l'hébreu Adoniram, on pourrait voir dans ce personnage le fonctionnaire intermédiaire entre l'Adoniram de David et celui de la seconde série des fonctionnaires de Salomon.

(2) La liste des préfets et de leurs districts est donnée dans I *Rois*, IV, 7-19. Le texte n'est pas très bien conservé; les noms de cinq préfets sont incomplets; ceux de plusieurs villes, incertains. Tel quel, ce document est encore des plus intéressants, d'abord en raison des rensei-

Ce n'était pas mince besogne. Un vieux compte des cuisines royales où les hyperboles d'un conteur émerveillé rapporte que pour la dépense journalière il fallait avoir à disposer de plus de trois cents hectolitres de farine, de trente bœufs, de cent moutons, sans parler des cerfs, des gazelles, des daims et des volatiles. Ces chiffres sont élevés. Peut-être, à dire vrai, ne le sont-ils pas trop, car sur ces provisions doivent vivre la cour, c'est-à-dire le roi avec les centaines de femmes de son harem, leurs enfants et leurs esclaves, puis les ministres, les hauts fonctionnaires, les officiers de service, les gardes du corps avec leur famille et leurs serviteurs, enfin les hôtes qui, en Orient, sont toujours nombreux, affamés, bien reçus, et Salomon accueillait sûrement les siens avec la plus libérale hospitalité. A

---

gnements qu'il fournit, puis parce qu'il peut passer pour un exemplaire ou un extrait des pièces officielles de la chancellerie salomonienne. Dans ce qui suit le texte est en italique.

1° *...-ben-Hôur, dans la Montagne d'Ephraïm.*

2° *...-ben-Dégèr à Maqaç* (inconnu), *et à Shaalbim, Bet-shémesh,* et *Elôn* (groupe des trois villes de *Juges*, I, 35, si Elôn représente Ayyalon, identifiées respectivement avec Selbit ? Ain-Chems et Yâlô) *jusqu'à Beth-hanan* (Beth-Hanoun, à deux lieues au nord-est de Gaza ?). Si cette dernière identification est exacte, la deuxième préfecture comprenait le territoire de Dan, la portion occidentale de celui de Juda et une partie de l'ancien domaine des Philistins.

3° *...-ben-Hésedh à Aroubboth* (inconnu) *avec Sôkhô* (ech-Chouweike, soit à quatre heures et demie à l'ouest de Bethléem, soit plutôt à quatre heures au sud d'Hébron) *et tout le pays de Héphèr* (ancienne ville cananéenne non identifiée à l'ouest d'Hébron d'après *Josué*, XII, 17). Cette préfecture comprenait une bonne partie de Juda, soit la portion centrale, soit la portion méridionale selon le Sôkhô choisi. Toute la région orientale de Juda, le Désert, est naturellement omise dans l'énumération des villes capables d'alimenter la cour. Le fait que les grandes villes de Juda, Jérusalem, Bethléem, Hébron, ne sont pas mentionnées est souvent interprété comme la preuve que le roi avait exempté ses compatriotes judéens. Cette interprétation paraît des plus contestables; d'abord une bonne partie de Juda, la plus productive, est incluse dans les 2e et 3e préfectures; d'autre part, à côté des villes dépendant des préfets, il y avait sans doute des villes considérées comme apanage de la couronne et gouvernées de près ou de loin par un prince du sang qui en tirait ses revenus personnels; cette manière de faire est signalée à l'éloge de Roboam dans II *Chroniques*, XI, 23.

4° *...-ben-Abhinadhabh, toute la région haute de Dôr* (Tantoura, sur la côte, au sud du Carmel): *Taphath, fille de Salomon, était devenue sa femme.* Au XIe siècle, Dôr appartenait aux Zakkalas, un clan égéen de même origine que les Philistins; la chute aux mains des Hébreux de cette région riche en bois et importante comme port et comme tête de route doit sans doute se placer au temps de David. Un autre préfet, le huitième, était gendre de Salomon.

5° *Baanâ-ben-Ahiloudh: Taanakh, Megiddo, Beth-shean en entier, au voisinage de Çartan* (au sud de l'étranglement du ghôr qui ferme la plaine de Beth-shean), *en contre-bas de Yizreël, depuis Beth-shean jusqu'à Abel-Meholâ, jusqu'au delà de Yoqteam.* Cette surabondance de limites indique sûrement une surcharge du texte.

6° *...-ben-Géber, à Ramoth du Gilead* (peut-être er-Remté, à une dou-

côté des personnes, il y avait aussi à nourrir les milliers de chevaux des écuries royales et de la charrerie de guerre; la constitution des réserves d'orge et de fourrage n'était sans doute pas la moindre préoccupation des préfets, en raison de la longueur de la saison chaude qui, presque partout, dessèche les herbages.

La nécessité économique de répartir également sur les douze mois de l'année la réquisition des ressources alimentaires du territoire avait eu un résultat politique qui ne pouvait pas échapper à Salomon. On aura peut-être remarqué que les limites des préfectures n'épousaient qu'assez imparfaitement les frontières des tribus. Ce partage inusité introduisait dans les mœurs une grave innovation. Les tribus, après s'être établies en Canaan, n'avaient en rien perdu le sentiment jaloux de leur individualité. Elles le gardèrent très vif au cours des luttes d'ensemble de la période des Juges et même au temps de l'institution de la royauté. Chaque tribu voulait bien s'unir aux autres pour constituer un Etat hébreu, mais elle entendait aussi conserver le plus possible ce qui lui restait d'autonomie, de prérogatives et d'influence sur l'orientation de la vie nationale. Or, sous couvert d'une répartition plus équitable des redevances, Salomon n'arrivait-il pas du même coup à réprimer en partie ces tendances particularistes locales ? Sa réforme ne suppri-

---

zaine de kilomètres au sud-ouest de Dérat, dans l'Outre-Jourdain) *avec les villages de tentes de Yaïr-ben-Manassé du Gilead* (ces mots manquent dans le *Vaticanus* et sont une glose), *avec la contrée d'Argob du Basan* (entre le Yarmouk et le Hauran) *soixante grandes villes à murailles et à barre en airain* (ces derniers mots sont une nouvelle glose).

7° *Abinadhabh-ben Iddô : Mahanaïm.*

8° *Ahimaaç, en Nephtali; lui aussi avait pris pour femme une fille de Salomon, Basmath.*

9° *Baanâ-ben-Houshay dans Aser et Bealoth* (mot tout à fait incertain; il pourrait désigner une ville ou un district inconnus de nous; on a proposé de le lire *Maaloth* qui représenterait les Echelles tyriennes ou, sous l'une de ces deux formes, d'y voir l'indication des mines que Salomon aurait fait exploiter dans les montagnes du Liban).

10° *Josaphat-ben-Paraouah, en Issakhar.*

11° *Shimeï-ben-Ela en Benjamin.*

12° *Gébér-ben-Ouri, dans le pays de Gilead* (de *Gad*, plutôt, d'après le grec), *le pays de Sihon, roi des Amorrhéens et de Og, roi du Basan* (mots ajoutés comme ceux de 6°).

Après quelques mots incompréhensibles : *et un préfet qui dans le pays*... il faut chercher la suite de ce passage dans V, 7, où est indiquée la tâche des préfets qui viennent d'être énumérés.

Le fait que tous les noms des préfets qui manquent se trouvent en tête de la liste donne à supposer que le document primitif, inscription ou manuscrit, était ébréché ou déchiré dans ce coin. De plus, le grec ajoutait après les noms géographiques relatifs à chaque préfet le mot « un » comme dans *Josué*, XII, 9-24 et Ezéchiel, XLVIII, 23-27, disposition qui rappelle les procédés de l'écriture cunéiforme. Il est assez vraisemblable que cette écriture était encore en usage, du moins comme écriture officielle, à l'époque des premiers rois.

mait pas tout à fait les antiques dénominations, mais ne réussissait-elle pas à en restreindre l'usage ? Elle n'abolissait pas l'autorité si chatouilleuse et longtemps prépondérante des sheikhs, mais pour presque toute la vie économique du pays ne la subordonnait-elle pas comme un rouage de second rang à l'autorité discrétionnaire des préfets royaux ? Comme à la Révolution où les départements taillés dans les provinces les firent peu à peu oublier, les nouveaux cadres du royaume d'Israël tendaient à effacer les anciens. D'une manière indirecte et d'un mouvement encore lent les Hébreux franchissaient ainsi une étape de plus vers la centralisation de tout le pouvoir entre les mains du roi aux dépens des petits pouvoirs régionaux, vers la substitution de la patrie unique fondée sur la nationalité aux antiques groupements nés de la parenté naturelle ou adoptive. Mais cette évolution sociale qui a créé les nations modernes n'arriva pas à se réaliser en Israël pendant la domination de ses rois; le vieil esprit nomade, à peine amoindri par l'état sédentaire, y demeura toujours trop vivace. Rien ne montre mieux que cette mesure de Salomon l'esprit d'initiative qui le guidait dans le gouvernement de son peuple, rien, non plus, ce quelque chose de précipité qui lui faisait devancer de trop loin son pays et son époque.

∴

Bien que Salomon ne semble pas avoir souvent tiré l'épée (1), l'organisation militaire marcha sous son règne du même pas que l'organisation administrative. Il y fit preuve de la même hardiesse dans les desseins et de la même ampleur dans leur exécution. C'est lui qui dota les Hébreux d'une charrerie. Ils avaient mis bien longtemps à l'accepter. Ils y avaient trouvé un obstacle si redoutable lors de la conquête de Canaan (2), ils en avaient si cruellement souffert, ils étaient restés si obstinément attachés à leurs moyens traditionnels de combattre et, du moins pour certains d'entre eux, si religieusement hostiles à des procédés humains qui auraient marqué quelque défiance à l'égard de l'intervention décisive de Yahwè dans leurs batailles, qu'ils nourrissaient une vague mais tenace répulsion à l'égard des

(1) Il est pourtant dit dans II *Chroniques*, VIII, 3, que Salomon fit une campagne contre Hamath de Çobhâ et s'en empara. Cette ville qui appartenait aux Araméens se trouvait apparemment dans la vallée du Litany, par où l'on passait des régions galiléennes à la plaine de la Beqaa; c'est du moins ce que l'on peut déduire de l'expression courante « *jusqu'à l'entrée (du chemin) de Hamath* » qui marque parfois la limite idéale du territoire d'Israël (*Josué*, XIII, 5; *Nombres*, XIII, 21, etc.)

(2) Sur la difficulté de vaincre les Cananéens armés de chars, voir *Josué*, VII, 16, 18; *Juges*, I, 19; IV, 3.

chevaux et des chars (1). Le temps l'avait à peine atténuée. David lui-même s'était trouvé fort embarrassé des chevaux qu'il avait pris aux Araméens à sa victoire de Hèlam et n'avait pas cru pouvoir mieux faire que de couper les jarrets à la plupart d'entre eux. Il n'en avait gardé qu'un petit nombre qu'il avait amenés à Jérusalem avec quelques chars comme des objets de curiosité, et qui servirent surtout à ses fils pour parader en princes héritiers tandis qu'il montait encore tout bonnement sa mule (2).

Salomon ne s'attarda point à pareille routine et secoua délibérément ces préjugés. Son territoire renfermait maintenant, grâce à l'activité victorieuse de son père, les vastes plaines d'où les Cananéens et les Philistins munis de chars nombreux avaient longtemps tenu Israël écarté. Il ne voulut pas rester en arrière de ces ennemis et employa les mêmes moyens qu'eux pour défendre à son tour ces territoires fertiles et sillonnés de bonnes routes, qui leur avaient été péniblement ravis. Il ne se contenta pas de quelques chars d'apparat; il multiplia les chars de guerre (3). Il les faisait, semble-t-il, venir d'Egypte. C'étaient, sans doute, de ces chars égyptiens aux formes légères et gracieuses, faits d'un caisson arrondi par devant, ouvert par

---

(1) D'autre part, les Hébreux étant surtout établis dans les régions montagneuses ne pouvaient pas utiliser les chars aussi facilement que dans les plaines. Cette raison, toutefois, ne suffit pas à expliquer entièrement leur abstention, car, d'abord, après la victoire de Débora, les Israélites ne copièrent pas la charrerie cananéenne qu'ils avaient mise en déroute et qui, dans la plaine de Yizreël, pouvait leur servir comme elle avait servi à leurs persécuteurs, et, d'autre part, nous avons vu les Philistins employer des chars dans la région montagneuse de Béthel, sans que Saül, lui non plus, ait songé à les imiter. Peut-être faudrait-il ajouter aux vraies raisons de ce retard le fait que les Hébreux étaient jusqu'à David et Salomon assez pauvres en métaux et assez inhabiles à les travailler; or « les chars de fer » comportaient des pièces de métal tout au moins pour en renforcer les diverses parties.

(2) Sur les chars au temps de David, voir II *Samuel*, VIII, 4; XV, 1; I *Rois*, I, 5.

(3) Sur les chars au temps de Salomon, voir I *Rois*, V, 6; X, 26-29 et les passages parallèles dans II *Chroniques*, I, 14; IX, 25.

Les chiffres relatifs aux chevaux et aux chars ne nous sont point parvenus en bon état. Dans I *Rois*, V, 6, nous avons 40.000 couples (?) de chevaux et 12.000 charriers; mais le passage parallèle de II *Chroniques*, IX, 25 donne 4.000 couples, ce qui paraît préférable, car un char était attelé de deux chevaux et portait trois hommes (4.000 chars à trois hommes exigent 12.000 hommes). Dans I *Rois*, X, 26, nous avons bien encore les 12.000 charriers, mais seulement 1.400 chars; ce qui brise le rapport établi plus haut; toutefois, ici encore, le grec *Vaticanus* porte 4.000 paires de chevaux. Dans les deux passages, la recension de Lucien donne le chiffre de 40. En somme, les chiffres de 4.000 attelages, 8.000 chevaux et 12.000 hommes de chars semblent bien être les chiffres traditionnels. Un siècle plus tard, Akhab, roi de Samarie, possédait 2.000 chars au dire des inscriptions assyriennes de Salmanazar.

derrière et dont un fond de cordes entrelacées amortissait les chocs pendant la course; ils étaient montés sur des roues hautes et assujettis à un long timon arqué où deux chevaux s'attelaient côte à côte. En Egypte, un ou deux hommes seulement y prenaient place; les Hébreux en mettaient trois, selon l'usage hittite : un conducteur, un combattant armé de flèches qu'il avait sous la main dans un étui sur le côté du char, et un porteur de bouclier, appelé *shalish* ou « troisième », qui était chargé d'abriter ses deux compagnons contre les traits que décochait l'ennemi.

Salomon faisait venir ses chevaux d'Egypte et de Qoa, peut-être mieux de Cilicie, où il envoyait ses maquignons et où s'approvisionnaient aussi les princes hittites et araméens (1). Chevaux égyptiens sveltes et cambrés ou chevaux de Cilicie moins grêles de formes étaient, semble-t-il, groupés deux à deux pour habituer chaque animal à son voisin d'attelage (2) et se trouvaient répartis dans un certain nombre de « villes de charrerie », à Jérusalem près du roi et dans certaines villes des plaines surtout où les escadrons pouvaient évoluer plus à l'aise que dans les vallées étroites et sur les collines pierreuses (3). Il est bien probable

(1) I *Rois*, X, 28, 29. Comme le pays de Qovâ mentionné dans ce passage par les versions grecques à côté de l'Egypte (Miçraïm, en hébreu) n'est pas connu par ailleurs, quelques exégètes pensent, à la suite de Winckler, que le groupe « Miçraïm et Qowâ » devrait plutôt s'entendre des pays de Muçr et de Kue, qui sont situés, Muçr au sud du Taurus, et Kue en Cilicie; cette région fournit aujourd'hui encore une bonne race de chevaux. Cette interprétation est assez séduisante parce qu'elle expliquerait bien pourquoi les princes araméens et hittites, qui habitaient le centre et le nord de la Syrie, s'approvisionnaient de chevaux dans le même pays que Salomon; pourquoi aussi les Hébreux plaçaient trois hommes sur leurs chars, à la manière du Nord, et non deux hommes, selon l'usage égyptien.

Par contre, la Bible mentionne l'Egypte comme le pays où Israël est tenté d'aller chercher des chevaux pour ses guerres; *cf. Deutéronome*, XVII, 16; *Isaïe*, XXXI, 1; Homère vantait déjà les chevaux et les chars de Thèbes en Egypte. Au temps de Salomon, il y avait longtemps que les Pharaons se servaient de chevaux et l'Egypte d'aujourd'hui en possède, elle aussi, une belle race. Ajoutons enfin que I *Rois*, X, 29, semble s'appliquer au transit des chars égyptiens à travers le royaume de Salomon.

D'après ce dernier passage, le prix d'un char s'élevait à 600 sicles; celui d'un cheval à 150; le grec porte respectivement : 100 et 50 sicles.

(2) Il semble que le mot *ourwôth* dans I *Rois*, V, 6 (4.000 *ourwôth* de chevaux) signifie « mangeoires », bien que le grec traduise par « juments ». On aurait compté à raison de deux chevaux par mangeoire. Cette interprétation s'appuie en partie sur le rapport établi ci-dessus entre le nombre des chars et celui des charriers. Si ce mot *ourwôth* signifiait « juments » comme dit le grec ou comme le suggère l'assyrien *urâti*, il faudrait réduire de moitié le chiffre des chevaux indiqués plus haut.

(3) Parmi les villes attribuées à la tribu de Siméon on trouve dans *Josué*, XIX, 5 et 6, celles de Beth-hammarkabôth ou « Maison des chars »

que les soldats des chars constituaient un corps permanent en raison de la nécessité de tenir le matériel en état et d'entraîner les chevaux et les hommes. En tout cas, ils formaient un corps d'élite réservé par le roi aux seuls Hébreux, où les grades élevés et notamment le grade de *shalish* étaient enviés; la charrerie qui était l'arme nouvelle devait être l'arme à la mode et il est bien probable que la jeunesse d'alors en était tout engouée comme l'avaient été les fils de David, Absalom et Adonias. Le budget nécessaire à l'acquisition et à l'entretien des chevaux et des chars fut forcément considérable puisqu'il fallait tout créer; l'aménagement des villes, des arsenaux, des écuries, des remises exigea à son tour des dépenses élevées. Les entreprises commerciales fournirent assez d'or pour faire face à ces frais. Mais pour le fourrage des bêtes, il fallut taxer lourdement les agriculteurs et les préfets durent s'ingénier à trouver bon an mal an la provision qu'ils avaient à fournir chacun pour leur mois; peut-être est-ce à cette date que remonte l'institution de « la coupe du roi » qui réservait aux écuries du gouvernement le fourrage de la première fauchaison (1).

Tous ces préparatifs militaires ne servirent sans doute qu'à assurer la paix du royaume. Salomon profita de cette tranquillité pour se lancer dans la construction de ces édifices utiles ou fastueux qui ont tant contribué à illustrer son nom. L'antiquité a gaspillé les hommes dans une mesure effroyable; elle les employait et les traitait comme des bêtes de somme; Dieu seul sait les tortures et les vies qu'ont coûté tant de monuments dont les ruines à elles seules méritent notre admiration. Salomon recourut comme les autres monarques à ces travaux forcés de la corvée pour édifier le temple, les palais, les fortifications qu'il entreprit tant à Jérusalem que sur toute l'étendue du royaume. Non seulement on dut ouvrir des carrières, préparer des poutres, fabriquer des briques, mais faire venir du Liban le bois qui manquait et, faute de rivières navigables, faute de machines élévatoires puissantes, amener les matériaux et les utiliser à peu près uniquement à force de bras. Ces bras qu'il fallait avoir par dizaines de mille, Salomon se les procura d'au-

---

et de Haçar-sousâ ou « Enclos aux juments ». Ces deux villes servaient apparemment d'arsenal et de haras. Or, en rapprochant ce passage de la liste de villes contenue dans *Josué*, XV, 22, on s'aperçoit que ces deux villes avaient eu primitivement un autre nom, la première, Madmannâ; la seconde, Sansannâ. Il serait intéressant de savoir si c'est à l'époque de Salomon qu'elles devinrent des centres importants pour la charrerie et la cavalerie et changèrent leur nom.

(1) La « coupe du roi » est mentionnée dans *Amos*, VII, 1.

torité, en astreignant à la corvée d'abord les étrangers du royaume, puis les sujets hébreux même (1).

Cananéens, Amorrhéens, Hittites, Perizzites, Hiwwites, Jébuséens, tous ces descendants non assimilés des populations primitives que les Hébreux n'avaient pas exterminées à la conquête, étaient encore nombreux dans le territoire. Il en restait un peu partout, mais principalement dans les régions du nord et dans les plaines. Les uns peuplaient des villes, des bourgades, des villages qui devaient à des circonstances diverses d'avoir pu conserver leur indépendance (2); les autres étaient disséminés parmi la population hébraïque dans les villes ou à la campagne, et, soit en qualité d'esclaves dociles et bien traités, soit à force

---

(1) Dans certains passages comme I, *Rois*, IX, 22, il est dit que Salomon n'astreignit pas les Israélites à la corvée, mais seulement les Cananéens (*ib.*, 20, 21). Pourtant il est certain que les Israélites le furent à un moment donné, car cela est dit expressément dans I *Rois*, V, 27 (*Vulgate*, V, 13) et dans I *Rois*, XI, 28. On prétend assez communément que la première affirmation qui exempte Israël de la corvée est simplement destinée à sauvegarder la dignité d'Israël et à décharger la mémoire de Salomon. Il y a, en effet, dans la Bible, de ces propositions générales qu'il faut savoir entendre. Mais il y a peut-être une meilleure explication à cette divergence. Nous avons déjà vu que, pour les règnes de David et de Salomon, les hauts fonctionnaires nous sont connus par deux listes qui ne sont pas conciliables parce qu'elles représentent l'état de la cour à deux dates différentes. Je crois bien que pour cette question des corvées nous nous trouvons de même en présence de données traditionnelles qui ne se rapportent ni au même fait ni à la même époque. Dans I *Rois*, IX, 20-23, il n'est question que des Cananéens qui sont réduits en bloc par Salomon à un état permanent de servage que l'auteur voyait exister encore de son temps (verset 21, fin) tandis que les fils d'Israël reçoivent les dignités de l'armée et de la cour (verset 22, où il faut prendre garde que le mot *ébhédh* qui, dans le verset précédent, a son sens normal de « serviteur », d' « esclave », a ici le sens de « serviteur » au sens de « ministre du roi », comme dans le sceau de « Schéma, serviteur de Jéroboam », trouvé à Megiddo).

A côté de ces corvéables par état, Salomon dut lever des corvéables par occasion, à savoir ses propres sujets hébreux comme il est dit dans I *Rois*, V, 27 et comme cela découle suffisamment de la révolte de Jéroboam-ben-Nebhat et de tout Israël. Ce qui établit que la levée des Cananéens et celle des Israélites représentent bien deux faits distincts, c'est, en dehors des observations précédentes, le fait que, dans le premier cas, le nombre des inspecteurs-chefs ne s'élève qu'à 550 (250 dans II *Chroniques*, VIII, 10) tandis que, dans le second cas, il monte à 3.300 (3.600 dans le texte grec et dans II *Chroniques*, II, 18). Si peu d'importance qu'on puisse parfois attribuer à des chiffres qui, pour le moins, ne nous ont pas toujours été fort bien transmis, il faut avouer qu'ici il y a trop de disparité et trop peu de ressemblance entre ces deux nombres pour que l'on ne soit pas autorisé à conclure qu'ils se rapportent à deux situations distinctes, l'une étant la réduction des Cananéens en esclavage pour toujours; l'autre, la levée de corvées en Israël pour un temps limité.

(2) Sur les villes cananéennes en territoire hébreu, voir *Juges*, I, 21-36, et II *Samuel*, XXIV, 7.

d'intrigues, de présents ou d'intimidation, ils avaient réussi à y vivre et souvent à y prospérer. Il suffit de jeter un regard sur la population bigarrée de tel ou tel canton de l'Orient moderne pour se représenter ce mélange des races et comprendre les mesures de vexation auxquelles le pouvoir dans le besoin se croit toujours autorisé à recourir. Pour les quelques travaux qu'il avait entrepris, David avait réquisitionné des prisonniers de guerre ammonites et moabites; à en juger par sa conduite à Jérusalem, il avait plutôt témoigné des égards à la population non israélite de Canaan (1). Salomon, au contraire, embrigada celle-ci avec la dernière sévérité. Tout ce qui était Cananéen devint corvéable, non pas seulement à l'occasion, mais d'une manière définitive : on ne vit plus d'indigène homme libre, plus de ville cananéenne exempte (2). Salomon exclut ces païens de la cour, de l'armée, de la charrerie; s'ils pouvaient sans doute s'adonner encore à quelques travaux privés pour pouvoir vivre, ils devaient toujours répondre à l'appel dès que le gouvernement les mobilisait pour les travaux publics. Ils étaient répartis en escouades commandées par des « préposés » qui obéissaient eux-mêmes aux « chefs des préposés » et à Adoniram, le ministre des corvées; on leur réservait les travaux les plus pénibles : extraire la pierre et porter les fardeaux (3); les Cananéens de Gibheon qui s'étaient montrés si exigeants du temps de David, fournirent des équipes pour préparer le bois et renouveler l'eau dans le temple de Jérusalem (4). En somme, les Cananéens furent réduits par Salomon à la condition de serfs corvéables à merci. C'était le dernier coup que leur portait Israël, la dernière étape de la conquête de Canaan : il avait fallu près de trois siècles pour faire de la Terre promise un pays vraiment hébreu. Au cours de la période des Juges, une bonne partie de la population vaincue avait été absorbée par la population conquérante; le reste s'était maintenu plus ou moins isolé et autonome. Avec Salomon, les derniers indépendants disparaissent; ils perdent

---

(1) Bien loin de les exterminer, David n'avait même pas dépossédé les habitants de Jérusalem après la prise de Sion, comme on le voit par l'épisode de l'achat de l'aire d'Orna le Jébuséen (II *Samuel*, XXIV, 20 et suiv.). Son conseiller intime, Houshay, était Arkhite, c'est-à-dire, semble-t-il, membre d'un clan non hébreu.

(2) L'imposition de la corvée aux villes indépendantes mentionnées dans le premier chapitre du Livre des Juges doit vraisemblablement se placer dans les dernières années de David ou, mieux, dans le règne de Salomon. Au temps de Saül, les villes de la plaine de Yizreël étaient plutôt dans la mouvance des Philistins que soumises aux Hébreux.

(3) Au moins d'après II *Chroniques*, II, 18; mais l'auteur semble appliquer ici aux étrangers ce qui, dans I *Rois*, V, 29 se rapporte plutôt aux Hébreux.

(4) *Josué*, IX, 23, 27

leur liberté, leur influence, peut-être leurs biens, et ne sont plus qu'une sorte d'Ilotes exploités et méprisés.

Il arriva un moment où les équipes cananéennes ne suffirent pas à Salomon. La grandeur des constructions qu'il avait entreprises et la difficulté de la préparation des matériaux l'amenèrent à imposer, non plus d'une manière définitive, mais quand le besoin l'exigeait, le régime de la corvée à ses sujets hébreux. « Salomon leva une corvée dans tout Israël; cette corvée fut de trente mille hommes qu'il envoya au Liban, dix mille par mois, à tour de rôle; ils étaient un mois au Liban et deux mois chez eux ». Pendant que ces Hébreux faisaient les bûcherons dans les forêts de cèdres et de cyprès de la Phénicie, d'autres en bien plus grand nombre travaillaient à côté des équipes cananéennes dans les chantiers du territoire; nous trouverons notamment un peu plus tard une corvée d'Hébreux levée dans la Maison de Joseph, c'est-à-dire dans les tribus d'Ephraïm et de Manassé occidental, pour restaurer les fortifications de Jérusalem (1). Ces corvéables étaient groupés par tribus sous la surveillance d'un de leurs frères, qui les stimulait à l'ouvrage à moins qu'il n'attisât sourdement leur répulsion pour ce demi-esclavage imposé à des hommes libres. Car les travaux étaient durs : Israël devait porter la couffe, haler les poutres, extraire la pierre, tailler les blocs, édifier des murailles; et les inspecteurs étaient impitoyables : Adoniram en tête, ils s'assuraient que nul ne se dérobait aux prestations qu'il avait à fournir ou ne s'enfuyait du chantier qui lui était assigné, et, à coups de fouet et de bâton, ils contraignaient même les récalcitrants à peiner sans relâche.

∴

Pour exploiter ainsi au profit de la royauté une terre qui n'était pas des plus fertiles et des hommes qui tenaient à leur indépendance, Salomon n'hésita point à imposer à son peuple, que le règne débonnaire de David n'y avait point préparé, une organisation rigide qui pesa sur lui comme des entraves de fer. On ne le trouvait plus seulement majestueux comme aux premiers jours; on commença bientôt à le trouver dur et despotique. On se sentait bridé par sa main vigoureuse, obligé d'aller où il voulait, attaché à un labeur que l'on n'aurait jamais entrepris de bon gré. Si l'on se souvenait encore des sombres prophéties de Samuel dissuadant les pères, il y avait peut-être à peine

(1) I *Rois*, XI, 26-40, et voir ci-dessous, ce qui est dit de la révolte de Jéroboam qui surveillait cette corvée.

plus d'un demi-siècle, de se donner un roi (1), on devait avouer, mais trop tard, qu'il avait dit vrai : le roi se faisait le maître absolu des hommes et de leurs biens; Israël croyait devenir un peuple d'esclaves.

(*A suivre.*)

Louis DESNOYERS.

---

(1) Voir I *Samuel*, VIII, 11-18, et *Bulletin*, 1919, p. 31.

LE DÉCRET DU CONCILE DE FLORENCE
POUR LES ARMÉNIENS
SA VALEUR DOGMATIQUE

I. — La tradition théologique

La base principale de nos traités dogmatiques sur les sacrements est la série de définitions portées par le Concile de Trente à partir de sa septième session. Mais, à côté d'elles, le document ecclésiastique le plus souvent cité dans ces traités est certainement le décret d'Union des Arméniens au Concile de Florence : rien d'étonnant à cela puisque nous y trouvons un exposé complet de la doctrine catholique sur les sacrements, exposé que les Pères de Trente ont eu constamment sous les yeux et parfois reproduit textuellement, et qui est même, en certains points, plus complet que le leur.

Or, tandis que les théologiens du XVI[e] siècle ont généralement traité ce décret comme une définition de l'Eglise, les auteurs récents diminuent souvent presque jusqu'à rien sa valeur dogmatique. Voici, par exemple, le jugement du cardinal d'Annibale : « Porro hic admonendi sumus hoc decretum non a Concilio Florentino, sed ab Eugenio IV in *Sess. Ultima* illius concilii editum fuisse pro instructione Armenorum Ecclesiae Romanae disciplinam scire cupientium; ideoque non dogmaticum esse, ceu visum multis, sed historicum : quod velim ne excidat » (1).

Entre ces deux extrêmes s'échelonnent diverses formules donnant plus ou moins d'autorité au célèbre document, celle-ci, par exemple, qui semble aujourd'hui la plus fréquente : « Non esse definitionem... sed instructionem tantummodo practicam, quae

(1) D'Annibale, *Summula Theolog. Moralis*, III, n. 231, not. (ed. 5a posthum. 1908, p. 214). Jugement repris et cité en partie par le card. Gasparri, *de Sacra ordinat.* (1894), t. 2, n. 1007.

tamen ut talis plenam habet auctoritatem » (1). Parfois on pourra relever chez un même auteur des appréciations assez différentes suivant que le décret paraît dans la démonstration d'une thèse ou parmi les objections faites contre une autre.

Car, et c'est ce qui explique la divergence des jugements, il y a opposition entre le sens obvie de l'instruction d'Eugène IV et une opinion, la plus répandue peut-être depuis la fin du dix-huitième siècle, touchant la matière du sacrement de l'ordre : le décret met cette matière dans la tradition des instruments aux ordinands, la majorité des théologiens et des canonistes tend actuellement à la trouver pour le sacerdoce et le diaconat dans le seul rite de l'imposition des mains. Les tenants de cette opinion essaient bien d'expliquer que dans le texte pontifical il s'agit non de la matière essentielle mais d'une matière intégrante, accessoire, que le Pape désirait voir ajouter par les Arméniens à l'imposition des mains. Ils ne peuvent ne pas sentir ce qu'une telle explication a d'artificiel replacée dans le contexte du document. Aussi appuient-ils plus généralement sur les circonstances qui semblent bien enlever à cet acte une autorité définitive. Il en est résulté que la valeur de cet important décret a été presque toujours examinée ou pour appuyer un argument contesté ou pour répondre à une objection, à tel point qu'une fois connue l'opinion d'un auteur sur la matière de l'ordre, on peut presque à coup sûr prévoir dans quel sens il penchera pour la question qui nous occupe.

Il y a donc un réel intérêt à traiter cette question pour elle-même et plus complètement. En outre, le texte des définitions de Trente ayant été souvent emprunté au décret de Florence qui, lui-même, les avait en partie tirées, on le sait, d'un opuscule de saint Thomas, étudier la genèse et l'économie de ce décret est par là même contribuer à l'histoire de notre formulaire dogmatique. Toutefois, avant d'en venir à l'examen du texte lui-même et des circonstances dans lesquelles il a été élaboré, il sera bon de jeter un rapide coup d'œil sur l'histoire de son interprétation dans la théologie : nous verrons ainsi par quelles étapes principales a passé la discussion dont nous allons, en la reprenant, essayer de préciser les résultats (2).

---

(1) DENZINGER, *Enchiridion*, note au n. 590, conservée dans les nouvelles éditions du P. Bannwart, au n. 695.

(2) Le présent travail était achevé et même rédigé en 1914; j'ai dû alors le laisser en Belgique pour vaquer à d'autres occupations. Je n'avais pas encore en mains l'importante dissertation du cardinal van Rossum, *De Essentia sacramenti ordinis* (Herder, 1914), qui traite la même question, p. 154-187 : on verra que j'étais arrivé sur la valeur du décret aux mêmes conclusions que l'éminent théologien. La marche que j'avais suivie a paru assez différente de la sienne pour que ces pages vaillent encore la peine d'être publiées.

Le décret *pro Armenis*, on le sait, fait partie d'une série d'actes semblables promulgués par Eugène IV dans le Concile de Florence et du Latran. Le 6 juillet 1439, c'est la bulle *Laetentur caeli* consacrant l'union avec l'Eglise grecque officielle de Constantinople (1). Le 22 novembre 1439, le décret *Exsultate Deo* réunit les Arméniens soumis au Catholicos de Sis en Cilicie (2); le 4 février 1442, ce sont les jacobites monophysites d'Alexandrie et de Jérusalem (*Cantate Domino*) (3); puis, après la translation du Concile au Latran, les Syriens monophysites de Mésopotamie, le 30 septembre 1444 (*Multa et admirabilia*); enfin, le 7 août 1445, les Chaldéens et les Maronites (*Benedictus*). Les deux derniers documents (4), beaucoup plus brefs, ne faisaient, dans leur partie doctrinale, que renouveler des enseignements déjà donnés dans les autres (5) : ils ne sont jamais, que je sache, entrés dans la documentation théologique des générations suivantes.

Quand y entrèrent les trois autres et quelle fut l'autorité qu'on leur accorda, c'est ce qu'il importe d'examiner en nous attachant naturellement surtout au décret *pro Armenis*. Saint Antonin avait assisté au Concile comme vicaire de Toscane (depuis 1435) et puis prieur du couvent dominicain de saint Marc (depuis 1439) : dans sa *Summa Theologica* (III, titre 23, c. 2, n. 5) il fait la liste des conciles généraux qu'il termine par celui de Florence « in quo concilio generali reducti sunt graeci ad fidem et confessionem veram de processione Spiritus sancti, et Armeni etiam reducti sunt ». Dans son *Chronicon* (titre 22, c. 11, n. 1) il insère le texte du décret *Laetentur caeli* pour les Grecs et parle de l'union des Arméniens et des Jacobites (qu'il appelle Indiens).

Néanmoins, dans l'exposé théologique de la III[e] partie de sa *Summa*, il n'invoque pas les décrets de Florence, par exemple au titre 22 où il traite *de potestate Summi Pontificis* et où l'acte

(1) DENZINGER-BANNWART, n. 691-694. Texte complet dans MANSI, t. 31, 1026.

(2) DENZINGER-BANNWART, n. 695-702; texte presque complet dans MANSI, t. 31, 1047; l'acte d'acceptation des Arméniens, qui manque dans les collections de Conciles, se trouve dans RAYNALDI, 1439, n. 16; le texte complet avec les souscriptions dans BALGY, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos*, Vienne, 1878, p. 102 (d'après l'original de la Laurentienne).

(3) DENZINGER-BANNWART, n. 703-715, MANSI, t. 31 B, 1734.

(4) Publiés en 1638 par JUSTINIANI, dans son *Histoire du Concile de Florence* (pars III, n. 19 et 20); MANSI, t. 31 B, 1752, 1755; RAYNALDI, 1444, n. 15-16; 1445, n. 21-22.

(5) Le seul point nouveau, sans importance du reste, est la promesse de l'archevêque Chaldéen de Tarse : « Item quod de cetero nunquam in sacra Eucharistia oleum apponam. »

d'union des Grecs lui fournissait le témoignage le plus décisif en faveur de la primauté; de même au titre 14, c. 16, n. 4, il se demande quelle est la matière essentielle du sacrement de l'ordre, mentionne les controverses entre scolastiques, se prononce comme le décret *pro Armenis* en faveur de la seule tradition des instruments, mais n'invoque pas cette autorité et s'en tient aux textes classiques des Décrétales, par exemple le chapitre *Presbyter* (I, 16, 3) de Grégoire IX.

La *Summa* d'Ange de Chiavasso († 1495) au mot *Ordo* (1) se prononce dans le même sens pour la matière de la prêtrise, mais n'invoque pas davantage le témoignage du Concile de Florence. Biel, dans son commentaire sur les sentences enseigné à Tubingue en 1484-1492 (2), au livre I, D. 11, q. 1, à propos de la procession du Saint-Esprit, cite le chapitre *Firmiter* d'Innocent III (Décret. I, 1, 1) mais non l'acte de Florence; au livre IV, D. 7, concl. 3, il estime que le Pape ne peut pas déléguer à un simple prêtre le pouvoir de confirmer, discute le canon *Pervenit* (1, Dist. 95) de saint Grégoire, mais ne parle pas du texte *pro Armenis* qui contredit son opinion; à propos du caractère sacramentel surtout (IV, Dist. 6, q. 2, concl. 2) après avoir examiné l'argument tiré en faveur de son existence du chapitre *Maiores* (Innocent III, III, 42, 3), argument qui lui paraît seulement probable, il conclut que : « Illa sola auctoritas aliquid facit » : alors que le décret *pro Armenis* enseigne expressément ce point de doctrine.

Ces quelques coups de sonde, qu'il serait hors de propos de multiplier davantage ici, semblent indiquer qu'avant le XVI^e^ siècle les décrets de Florence ne font pas encore partie de la documentation courante, puisée avant tout, on le sait, dans les textes transmis de main en main par les auteurs précédents et dans le recueil des Décrétales avec ses annexes, Sexte, Clémentines... Et c'est précisément imprimées en appendice à certaines éditions du Sexte que les définitions de Florence seront citées par Massarello au début du Concile de Trente (3). Déjà, du reste, il y avait eu une édition du décret *pro Iacobitis* (contenant les deux autres) à Venise en 1514 (4); en 1526, à Rome, l'évêque grec Abraham de Crète avait publié une traduction des Actes grecs du Concile (5). Cette traduction fut reproduite en 1538 dans le

(1) *Summa Angelica*, v° *Ordo*, n. 6 et 8 (éd. Nuremberg, 1492, f° 215).

(2) Cf. RUCH, dans DTC, II, 814.

(3) *Conc. Trident. Diaria*, ed MERKLE, t. I, 480.

(4) Citée dans une note de Labbe reproduite dans MANSI, t. 31 B 1742.

(5) Actes du Concile allant jusqu'au départ des Grecs, le 26 août 1439, composés par BESSARION ou DOROTHÉE DE MITYLÉNE (?), reproduits dans toutes les collections de Conciles avec la traduction d'ABRAHAM DE CRÈTE. Sur cet évêque, voir EUBEL, III, 131.

recueil de Conciles, imprimé à Cologne par le franciscain Pierre Crabbe, avec en appendice la bulle *pro Armenis*. Ce fut cette édition qui occasionna au Concile de Trente la première discussion sur la valeur des décrets de Florence.

Déjà, en 1520, Cajétan, dans son Commentaire sur la *III*ª de saint Thomas, invoque l' « auctoritas generalis Concilii Florentini sub Eugenio IV », à propos de la forme du baptême (décret *pro Armenis* qu'il cite textuellement) (1) : toutefois, le 15 février 1546, lorsqu'on se décida, au Concile de Trente, à reproduire purement et simplement le décret de Florence sur le canon des livres saints (*pro Iacobitis*, DB. 706) l'évêque de Clermont et celui de Capaccio (Caputaquensis) déclarèrent n'avoir pas connaissance d'un pareil décret et on dut les avertir de se référer à la bulle d'Eugène IV imprimée à la suite du Sexte et qu'ils n'avaient jamais vue (2). Le document n'était donc pas encore classique. Quelques jours après (3), l'autorité du Concile de Florence fut invoquée pour la réception des traditions. Aussitôt, l'évêque de Chioggia protesta : il n'entendait pas qu'on fît recevoir ces traditions « sub nomine concilii Florentini », comme on l'avait fait pour les Ecritures, alors que la bulle invoquée d'Eugène IV avait été publiée longtemps après le départ des Grecs, départ qui avait mis fin au Concile.

Le cardinal del Monte, président, intervint aussitôt et fit remarquer que la Bulle d'Union des Jacobites avait été « vere edita in concilio Florentino ante eius dissolutionem » : il renvoya à l'histoire du Concile composée en 1480 par Augustin Patricio (4) et qui contenait les sessions solennelles célébrées après le départ de l'empereur et des Grecs; il expliqua comment ces sessions manquaient dans les Conciles de Crabbe qui n'avait reproduit que la traduction des Actes *grecs* du Concile; enfin, il en appela à l'original du décret d'Union qu'il avait vu lui-même à Rome et dont une copie authentique fut envoyée peu après au Concile (5). Un mois plus tard, le 23 mars (6), l'évêque de Castellamare ayant de nouveau, dans une section, soulevé des doutes sur l'authenticité de ce *Concile de Florence*, le cardinal de

(1) In III, q. 66, a 5; de même pour la définition du caractère, in III, q. 63, a. 2. Pour la date, MANDONNET, DTC, II, 1321.

(2) Diaire de MASSARELLO, *Conc. Trid.*, 1, 480, cf. SEVEROLI, ibid, 1, 32 et les *Acta*, t. 5, 9.

(3) *Acta, Conc. Trid.*, 5, 18-20; MASSARELLO, t. 1, 495, sq.

(4) Imprimée dans les grandes collections en appendice au Concile de Florence : *Historia Conc. Basil. et Florent.*, MANSI, t. 31 B, 1813; Union des Arméniens, session VII, c. 1904.

(5) Cette copie qui a servi aux délibérations de Trente est conservée encore aux Archives du Vatican (EHSES, t. 5, p. 20, note).

(1) *Conc. Trident.*, t. 5, 35.

Sainte-Croix, président de la section, renouvela les déclarations de del Monte, faisant remarquer que le Concile avait toute son autorité en promulguant ces décrets, d'autant que les Orientaux y étaient encore représentés par Isidore de Kiew et Bessarion. On le voit, les légats du Saint-Siège ont, dès le début, et énergiquement, maintenu le caractère conciliaire de la bulle *pro Iacobitis* et, par conséquent, aussi de celle *pro Armenis* qui lui était antérieure et qui lui avait été incorporée *in extenso*. Reste à savoir quelle autorité les Pères du Concile ont accordée à cette seconde bulle, surtout au paragraphe sur les sacrements qui est spécialement en cause ici. Y ont-ils vu une définition du Concile ou un simple décret disciplinaire ? La réponse est aussi difficile à donner qu'elle serait utile à connaître. La classification des documents pontificaux et conciliaires en définitions *ex cathedra*, décrets disciplinaires, instructions et déclarations dogmatiques *exposant* la doctrine sans l'*imposer solennellement* à l'adhésion irrévocable et *inconditionnée* des fidèles, ces distinctions auxquelles nous tenons aujourd'hui avec tant de raison, restaient encore confuses au début du XVI^e^ siècle. Il suffit de parcourir les listes d'*auctoritates* proposées au Concile de Trente ou les démonstrations positives des théologiens : tous les chapitres des Décrétales sont mis sur le même plan, tout texte des Pères principaux, Augustin ou Grégoire le Grand par exemple, est accepté comme dirimant par lui-même toute controverse. Le sens même du mot *haeresis* est encore loin de la précision technique qu'il a sous la plume des théologiens du XIX^e^ ou même du XVII^e^ siècle. On ne peut donc espérer que des indications assez incertaines.

Ce qui est manifeste tout d'abord, c'est que dans les discussions sur les sacrements (1) ce décret *pro Armenis* a été l'autorité à laquelle on s'est le plus souvent référé, et, semble-t-il, comme à une autorité ayant force de chose jugée. Par exemple, à propos du caractère sacramentel (Session VII, canon 9, correspondant au n. 9 de la série (2) des *Errores danmandi* les avis des théologiens étaient partagés : ils se demandaient si on devait condamner sa négation comme *hérétique*, ou en affirmer l'existence comme simplement plus probable : Cajétan n'avait-il pas noté récemment que cette doctrine « ex Scriptura non habetur, sed ex Ecclesiae auctoritate et non multum antiqua » (3). Et nous avons vu plus haut Biel concluant à une simple probabi-

(1) Sur ces discussions, voir CAVALLERA, dans le *Bulletin* de 1914, p. 361 et suiv.

(2) Ces *Errores* dans *Conc. Trid.*, 5, 836 et les observations des théologiens, p. 865.

(3) In III q. 63 a 1 et 2 où il invoque deux textes des Décrétales et le Concile de Florence.

lité. Un théologien dominicain, Gaspar a Regibus, déclara que la négation du caractère, art. 9, « damnatur in Concilio Florentino, sed *non tanquam de fide* » (1). Cette distinction serait très intéressante si elle n'était pas restée isolée (2). La masse, en effet, se prononça à la suite de Solis pour définir l'existence du caractère, ce qu'on fit en empruntant pour le décrire les termes mêmes, à un mot près, du décret *ad Armenos;* et quand parmi les Pères une discussion s'éleva sur le lien entre le caractère et la non-réitération des trois sacrements, on essaya diverses formules, puis le 2 mars on décida de s'en tenir à celle de Florence, à la « *determinatio Concilii Florentini* », suivant l'expression du général des Carmes (3).

Il en fut de même pour le ministre de la Confirmation : nous avons vu Biel niant au Pape le pouvoir de déléguer un simple prêtre pour administrer ce sacrement : il n'était pas le seul à penser ainsi et l'on discuta longuement sur la formule proposée (*Errores*, Confirmation, n. 4) (4) : « Confirmationis ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis sacerdotem ».

Par trois fois, parmi les théologiens, dans la Congrégation générale des Pères, et à propos du schéma proposé, les formules les plus diverses furent mises en avant : néanmoins, d'après Severoli (5), l'évêque d'Accia souleva la réprobation générale en déclarant que le Pape ne peut faire confirmer un simple prêtre « contra statutum concilii Florentini, cuius verba *factum, non ius sonare dixit* ». Et, de fait, le Concile finit par se rallier à ceux qui demandaient qu'ici encore on renouvelât telle quelle la formule de Florence (2-3 mars) (6).

Dans les discussions, en dehors de la formule courante « damnatus in Florentino », les Actes en offrent parfois d'un peu plus précises (7) : « Haereticus, ut in Concilio Florentino » (Ludov. Vitriarius, *Conc. Trid.* 5, 846), « haereticus et damnatus in Conc. Florent. » (Ioannes Consilii, 853), « articulus haereticus,

---

(1) *Conc. Trid.*, t. 5, 849, 851.

(2) Peut-être est-elle à expliquer par la pensée, commune à plusieurs théologiens et Pères de Trente que *seules* étaient condamnées « *de fide* » les propositions frappées d'anathème.

(3) *Conc. Trident.*, 5, 969. Sur cette discussion, cf. CAVALLERA, *loc. cit.*, 1915-16, p. 84-87.

(4) *Conc. Trid.*, 5, 838, cf. 866.

(5) *Conc. Trident.*, I, 131.

(6) On avait proposé la formule : Si quis dixerit quemlibet sacerdotem esse ministrum confirmationis (C. T., 5, 985), finalement on s'en tint à celle de Florence (*ibid.*, p. 991, 993).

(7) Inutile de faire remarquer que je choisis dans les discussions sur les Sacrements les points que le Concile de Florence ne touche que dans le décret *pro Armenis*.

... licet non probetur ex scriptura, sed probatur auctoritate Patrum et Conciliorum Lateranensis, Constantiensis et Florentini » (Vincentius de Casale, O. P., à propos de la transsubstantiation, 926). L'évêque de Saluces (p. 925) : tous les articles proposés sont à condamner « et censet amplectendam *formam traditam* (1) in concilio Florentino et damnetur sub anathemate qui illam doctrinam non recipit. » Le général desCarmes (p. 968, votum in extenso) à propos du septenaire des sacrements demande que « sicut *in concilio Florentino determinatum est* esse septem et ex eo non pauciora, ita nunc considero ut in hoc sacrosancto concilio Tridentino statuatur ea non esse plura quae vere et proprie sacramenta dici possint ». On remarquera, dans ce dernier texte, le parallélisme établi entre le décret de Florence et celui que prépare Trente. A propos des sacrements de l'ancienne loi ou de l'intention du ministre, il ne faut pas omettre de condamner les opinions protestantes proposées, ne pas dissimuler, puisque elles ont déjà été condamnées à Florence (2).

Il semble donc bien que, dans les délibérations de Trente, le décret *pro Armenis* ait pris rang purement et simplement parmi les grands documents dogmatiques de l'Eglise (3). Et c'est aussi la place qu'il conserve chez les Théologiens qui suivent immédiatement.

Le cardinal Van Rossum cite Ruard Tapper et les franciscains Ovandus et Angles parlant de la *définition* du Concile de Florence à propos de la matière de l'ordre (4). On peut y ajouter, toujours au sujet du même sacrement, Vasquez (in III, D. 239, n. 6) : ut *definit* Eugenius IV (5); Maeratius (*Disputationes*, Paris, 1633, t. 3, D. 6, p. 688) : ita definitum a concilio Florentino. Tanner (*de Ordine*, D. 17, n. 75), Capponi a Por-

---

(1) *Tradere formam* sont les mots mêmes dont le décret se sert pour désigner son exposé sacramentaire. MANSI, t. 31, 1047.

(2) Evêque de Vérone, C. T., t. 5, 925; Général des Carmes, *ibid.*, 969. Sur la discussion relative aux sacrements de l'ancienne loi, cf CAVALLERA, *loc. cit.*, 1914, p. 417. Des discussions suivantes je citerai seulement la remarque de l'évêque d'Ugento, le 18 août 1563, à propos du mariage : « Ecclesia in his sacramentis in quibus Christus non expressit formam potest eam instituere... *sicut fecit in Conc. Florentino* circa formas aliquorum sacramentorum, puta Ordinis et aliorum. » (THEINER, *Acta*, II, 360).

(3) Exposant la doctrine que l'ordre est un sacrement, François Sanchez ajoutait, le 23 septembre 1562 (THEINER, II, 137) : *diffinitum* in Conciliis Constantiensi, Florentino et hoc Tridentino, Sessione VII ». On notera l'assimilation entre le décret *pro Armenis* et celui de Trente.

(4) *De Essentia Sacr. Ord.*, n. 26, p. 17.

(5) *De Matrimonio*, D. 2, n. 13 (cf. n. 10 et 75). Vasquez s'étonne que, même avant la définition de Trente, Soto n'ait pas osé déclarer hérétique l'opinion de Durand sur le mariage, vu que « sufficere ei debuisset definitio Eugenii ».

recta (*in Supplem.*, q. 37, a. 5) qualifient d'*error* tout sentiment opposé.

Suarez, à propos du ministre de la Confirmation (*de Sacramentis*, D. 36, s. 2, n. 14), parle d'une doctrine que « Concilia Florentinum et Tridentinum indicant, dum *definiunt* solum episcopum esse ministrum. »

Examinant la forme du baptême chez les Grecs : « Baptizetur servus Christi... », il déclare : « Certum de fide » qu'elle est valide et après avoir rappelé les doutes de certains scolastiques, il conclut : « Tamen post concilium praecipue Florentinum, certum est illam formam esse sufficientem. » (D. 21, sect. 2). Que tous les sacrements sont composés ex rebus et verbis « ex traditione Ecclesiae constat, ut Concil. Florent. tandem *explicuit*. » Ici, le mot est moins expressif : mais, D. 11, sect. 2, Suarez parle expressément des « definitiones Conc. Florent. et Trident. » Ce décret est donc, pour lui comme pour ses contemporains, un document dogmatique dont l'autorité est *décisive*.

A ce moment-là, un nouveau problème vient compliquer la question, jusqu'alors, en somme, assez simple : lorsque Bellarmin (*de Ordine*, I, c. 9), Valentia, Vasquez discutent quelle est la matière de l'ordre, c'est l'opinion de certains scolastiques comme saint Bonaventure et Durand qu'ils réfutent, ce sont les canons du pseudo-Concile de Carthage (*Statuta Ecclesiae antiqua*) dans lesquels ils ont à envisager le cas d'une ordination par simple imposition des mains (1). Il n'est pas question de l'usage des Grecs en cette matière; et quand Suarez (*de Sacramentis*, D. 2, sect. 6) veut citer des exemples de variations entre les deux Eglises orientale et occidentale, pour l'administration des sacrements, il cite le Baptême, l'Eucharistie, mais ne parle pas de l'Ordre.

Il semble donc bien que ce soit dans la première moitié du XVII[e] siècle que la question des ordinations grecques ait fait son entrée dans les discussions théologiques : c'est vraisemblablement le livre d'Arcudius *De Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem Sacramentorum administratione*, Paris, 1626, qui porta la question devant le public théologique et la mit à l'ordre du jour. Même après cette date, on trouve encore Mastrius, par exemple, qui, en 1655, discute sur la matière de l'ordre sans la toucher (in IV, D. 4, q. 3) : mais le problème est alors définitivement soulevé.

Traitant de l'ordre et analysant avec précision les rites qui le confèrent dans l'Eglise grecque, Arcudius arrive (livre 6, chap. 3) à cette conclusion que dans l'Eglise grecque il n'y a

(1) DENZINGER-BANNWART, 151, sq.

pour le diaconat et la prêtrise d'autre matière que l'imposition des mains, que les traditions de vêtements ou d'instruments qui suivent ne sont que des cérémonies accessoires. Du coup, l'antinomie se posait avec le décret *ad Armenos* qui, en fait de matière de l'ordre, ne parlait que de la tradition des instruments. Dès lors, cette difficulté va dominer toute la critique théologique de notre document.

Arcudius, du reste, l'avait examinée *ex professo* dans son chapitre 5 : elle lui était posée par le fait que « quidam recentiores latinorum », affirmant que le rite essentiel de l'ordination devait être le même chez les Grecs que chez les Latins (1) et ne trouvant pas chez les premiers la tradition des instruments, seule matière indiquée à Florence, « negant eos habere sacerdotium ». Après avoir réfuté un argument *ad hominem* tiré de la prétendue acceptation du décret *ad Armenos* par les Grecs, Arcudius en vient aux principes à sauvegarder : 1) tout d'abord, le décret a été porté par le même Concile œcuménique qui a accompli l'union des Grecs : le nier serait, d'après Arcudius qui s'appuie sur l'autorité du cardinal Sanctorius, une opinion *non tuta, sed haeresim sapiens*. 2) Ce décret n'est pas adressé aux Grecs mais aux seuls Arméniens. 3) La *doctrine* contenue dans ce décret d'un Concile œcuménique « hanc inquam, doctrinam ut talem esse veram, et catholicam, utque talem cuilibet catholico latino vel graeco, tenendam esse, tuendam atque defendendam ». S'ensuit-il que les Grecs soient obligés d'ordonner comme les Latins ? Non, puisque le décret ne leur est pas adressé et ne leur impose pas la matière plus complète qu'il prescrit aux Arméniens : pour eux, il leur suffit d'employer le rite en usage chez eux et de ne pas condamner ceux qui font autrement. La difficulté se résout en admettant une différence de matière entre les deux Eglises.

Ces explications d'Arcudius entrèrent vite dans l'enseignement théologique : elles sont résumées avec grande précision par Sylvius (in III, Suppl., q. 37, a 2, quaeritur 4) en 1637 (2) : le célèbre professeur de Douai conclut : « Neque hinc sequitur quod latini possint solis materiis et formis graecorum ordinare presbyteros : quoniam Ecclesia pro latinis determinavit instrumenta... idque iuxta facultatem... a Christo sibi relictam; pro Graecis autem non sic determinavit. »

Ce pouvoir accordé par le Christ à l'Eglise, permit à beaucoup de théologiens de maintenir à la fois la valeur incontesta-

(1) C'est le principe posé par SUAREZ, *de Sacram.*, D. H, s. 6, VASQUEZ, *in III*, D. 129, c.5, n. 73. Mais je ne sache pas qu'ils l'aient appliqué eux-mêmes aux ordinations des Grecs.

(2) Sylvius y fait textuellement siennes les paroles d'Arcudius citées plus haut sur la valeur *catholique* du décret.

ble des ordinations grecques et celle qu'on accordait communément au décret de Florence : ainsi Lugo (*de Sacramentis*, D. 2, n. 2, en 1636), chez qui cependant je n'ai pas trouvé le mot de *définition*. Mais Amicus, S. J., à Douai, en 1640, parle de la matière du diaconat : « Ut definit Conc. Florentinum (*de Sacram.*, D. 2, n. 28, cf. n. 58 sur le pouvoir de l'Eglise). Arriaga en 1655 : « Cum definitione Eugenii IV » (*de Sacram.*, D. 6, n. 11, cf. *de Ordine*, D. 54, n. 26). Esparza à Rome, en 1660 : « Propter apertam definitionem Florentini », en parallèle avec la « definitio Tridentini » (*de Ordine*, q. 104 à 11, cf. a 7 et *de Sacramentis*, q. 4, sur la détermination de la matière *in genere*. G. de Rhodes, en 1671 (*Disputationes Theol.*, t. 2, p. 662), admet une diversité de matière et approuve Vasquez taxant d'*erreur*, après le Concile de Florence, l'opinion niant (pour les Latins) que la tradition du livre soit essentielle dans le diaconat. Le cardinal de Lauria, en 1681 (*de Ordine*, D. 6, n. 89, cf. n. 102) « nostra conclusio est mera concilii (Florentini) doctrina, nec potest defendi contrarium ». Compton (*Theologiae Cursus*, Anvers, 1710, t. 2 D. 63, s. 6, n. 9 : « Hoc tamen post Florentinum videtur sustineri non posse cum in decreto ad Armenos, Pontifex contrarium expresse docere videatur. »

Marin, *Theologia*, tract. 18, D. 1, Venet. 1720), n. 74, 76, le Christ a institué les matières et formes des sacrements : « Formaliter, non materialiter », le Concile de Trente les a indiquées pour quelques-uns « et Florentinum *definivit* de omnibus » (n. 20). Dans le même sens, le cardinal Gotti, en 1735 (*de Ordine*, q. 6, n. 13 et 26) qui remarque que « Ecclesia latina usa est potestate sibi a Christo relicta magis determinandi ritum ».

Mais d'autres théologiens cherchaient ailleurs une solution qui leur paraissait à la fois tenir pleinement compte des beaux travaux liturgiques du XVII[e] siècle et maintenir le principe, pour eux intangible, signalé plus haut chez Suarez et Vasquez : la matière et la forme nécessaires et suffisantes en un lieu et un temps donnés pour la validité d'un sacrement sont aussi nécessaires et suffisantes dans tous les lieux et tous les temps de l'histoire de l'Eglise.

En 1639, Urbain VIII faisait réunir à la Propagande une Commission pour préparer une édition revue de l'Euchologe grec (1) : quand on en vint à examiner les rites de l'ordination, le rapporteur, Vincent Richard, théatin, considérant la question comme définitivement tranchée par le Concile de Florence,

(1) Les procès-verbaux de cette Commission sont encore aux archives de la Propagande : Dom Gasquet en a donné un résumé en 1900 : *A commission on the greek Ordinal in the XVII Century*, dans *American Catholic Quarterly Review*, t. 25, p. 628 et sq. On trouve quelques détails déjà dans la Préface du *de Sacris Ordinationibus* de Morin.

demanda qu'on changeât la matière du sous-diaconat (imposition des mains) du rituel grec en lui substituant celle qui seule était valide, celle de l'Eglise latine. D'autres membres de la Commission, par exemple le cistercien Hilarion, s'y opposèrent, faisant remarquer que l'Eglise, jusque là, avait toujours accepté comme valides les ordinations faites suivant le rite qu'on voulait proscrire : c'est ce fait indéniable qu'Arcudius objectait lui aussi à ceux qui, déjà quinze ans avant, révoquaient en doute la valeur des ordres grecs.

Le 9 juillet, on adjoignit à la Commission de nouveaux consulteurs parmi lesquels le célèbre converti oratorien, Jean Morin, qui, partant du principe que les ordres conférés dans l'Eglise grecque avant le schisme étaient sûrement valides, montra ensuite que les rites actuels des Grecs étaient les mêmes que ceux d'autrefois et ainsi fit définitivement trancher la question en leur faveur. Restait la difficulté du Concile de Florence : Morin, si on en juge par son *de Sacris ordinationibus*, ne paraît guère avoir été impressionné par elle : dans ses *Exercitationes* VII et IX sur la matière de la prêtrise et du diaconat, il ne la discute même pas (1), la décision de la question appartenant pour lui quasi exclusivement aux documents liturgiques. A la Commission, la majorité rejeta l'opinion du premier rapporteur : le Concile de Florence, supposant l'imposition des mains que les Arméniens avaient déjà comme les Grecs, s'était contenté de leur indiquer la matière plus complète qu'*en fait* on leur demandait d'adopter pour plus de conformité avec les Latins. « Le document n'était pas une définition sur la nature du sacrement, mais simplement une instruction pratique pour les Arméniens (in praedicta instructione definitionem de fide non contineri) » (2).

Cette dernière solution fit fortune lorsque les travaux de Morin et des autres liturgistes du XVII[e] siècle eurent mis en pleine évidence l'origine relativement récente de la tradition des instruments, même dans l'Eglise latine. On ne pouvait

(1) Il cite le décret *ad Armenos* (Exerc. I, c. 3, n 10) qui « evidenter confirmat », sa manière d'entendre la distinction de matière et de forme. Pour le caractère (Exerc. III, c. 1) dans le sommaire il annonce que *duo concilia generalia* rem dubiam (son existence) *definierunt;* puis dans son exposé parle seulement de Trente (éd. 1695, p. 15). Enfin (Exerc. VII, c .5, n. 2), il admet que l'Eglise a pu imposer la tradition des instruments aux Occidentaux, même sous peine d'invalidité, pourvu qu'on ne prétende pas qu'elle a, du coup, rendu invalides celles des autres rites; mais rien du décret *ad Armenos*.

(2) GASQUET, p. 632. Cette formule signalée par une note de la *Zeitschrift f. Kath. Theologie*, 1901, p. 562, a été, d'après elle, reproduite de divers côtés, peut-être un peu trop comme une déclaration authentique sur la valeur du décret de Florence. On peut regretter que D. Gasquet n'en ait pas donné le contexte, ni la source exacte.

plus, dès lors, maintenir l'invariabilité absolue de la matière du sacrement qu'en la réduisant à la *seule* imposition des mains, puisque *seul* ce rite se trouvait partout : il y eut bien quelques tentatives pour essayer de conserver et la thèse de l'invariabilité et celle de la tradition des instruments ou, tout au moins, de la double matière (1) : mais c'était s'acculer à des solutions artificielles et à de vraies acrobaties exégétiques. A partir de la fin du XVII[e] siècle chez les auteurs qui se refusent à admettre aucun pouvoir de l'Eglise sur les conditions de validité des sacrements et veulent cependant tenir compte des données historiques, c'est la seule imposition des mains qui est maintenue comme matière de l'ordre (2) et, comme le sens du décret de Florence est par trop clair, il faut admettre que ce Concile n'a nullement voulu définir la question, mais a simplement donné une instruction pratique ou tout au plus un enseignement non infaillible.

Déjà, en 1612, Becanus expliquait que le Concile avait voulu parler seulement de la matière *accidentelle* de l'ordre (*de Sacrament.*, c. 24, q. 4, n. 6-7); Coninck, en 1615, estimait qu'il avait simplement entendu « aliquid exempli gratia *narrare* ». Dom Ménard (dans Migne, P. L. 78, 494) parle de *matière accessoire ou intégrante;* Tournely (*de Ordine*, q. 3, concl. 1, ad 1) lui aussi n'ose pas suivre ceux qui nient purement et simplement l'autorité du document et reprend la même formule : matière accessoire que le Pape désire voir les Arméniens ajouter à l'imposition des mains qu'ils avaient déjà. L'adhésion de Benoît XIV à cette explication (*de Synodo*, VIII, c. 10, n. 8) achève de lui rallier les suffrages, celui en particulier de saint Alphonse de Liguori (*Theol. Moral.* VI, tract. 1, n. 12). C'est depuis lors l'interprétation ordinaire de ceux qui veulent sauvegarder à la fois l'autorité du décret et la thèse

---

(1) Le cardinal VAN ROSSUM (*de Essentia Sacr. Ordinis*, 1914, p. 13, 31, 41, 44 et 50) donne une série fort abondante de références sur ces tentatives.

(2) VAN ROSSUM, *ibid.*, p. 52-56, montre très bien le progrès de cette opinion dans la littérature théologique depuis la fin du XVII[e] siècle. Le P. d'Alès l'a rendu encore plus visible par le tableau qu'il a dressé dans les *Recherches de Science religieuse* (1919, p. 120) en analysant le livre du cardinal : on peut toutefois le noter, pour apprécier justement ce renversement de tendances, il ne faut pas oublier que les opinions 1 à 5 énumérées par le cardinal ne sont que des variantes du même système maintenant toujours la tradition des instruments comme matière *au moins partielle* de l'ordre et donc (ce qui nous importe ici) acceptant le texte de Florence dans son sens obvie.

Si l'on veut se rendre compte combien cette question était agitée au moment où écrivait Morin, on peut voir la série de thèses soutenues en Sorbonne en 1639 et citées par D. Ménard, dans son commentaire sur le Sacramentaire Grégorien (dans MIGNE, P. L., 78, 493, n. 757).

de l'imposition des mains, seule matière : ainsi les cardinaux d'Annibale et Gasparri, dans les textes cités au début de cet article; ainsi Pesch (*Praelectiones*, t. 7, n. 628), ainsi Perrone, (*de Ordine*, n. 126), Knoll a Bulsano (t. 5, p. 593, tract. 2, c. 6, a. 3), Schanz (*Lehre von Sakrament*, 1893, n. 51, p. 684), Pohle (*Dogmatik* 4. ed., III (1910), p. 555), etc. (1).

Certains, cependant, trouvent cette explication bien artificielle et bien difficile à concilier avec l'ensemble du texte d'Eugène IV ont cherché une solution plus logique : déjà Witasse, par exemple (*de Ordine*, p. 2, q. 2, a. 2), pensait que le Pape exprimait simplement *son opinion;* Gihr (*Les Sacrements*, trad., Paris, 1900, t. 4, § 17, n. 7, p. 175) déclare, en s'appuyant sur Prileszky, que le décret reproduisant un opuscule de saint Thomas « n'a, par conséquent, d'autre autorité que celle qui appartient en propre (à cet opuscule) ». Décret purement disciplinaire, adressé aux seuls Arméniens, simple document historique sans autorité dogmatique proprement dite, acte émanant uniquement de la chancellerie pontificale et non du Concile œcuménique de Florence..., telles sont les formules qui tendent à prévaloir pour caractériser ce document chez la plupart des théologiens récents.

Mais alors, comment expliquer l'usage qui en a été fait, comment justifier le recours que l'on a encore à lui dans tant de thèses de théologie sacramentaire ? Une réaction a commencé à se produire contre cette dépréciation excessive d'un document si important. Elle se marquait déjà, à la fin du XVIII^e^ siècle, dans les *Wirceburgenses* (*de Ordine*, n. 109) : elle s'affirme avec la plus grande netteté chez un certain nombre de théologiens récents.

Les uns, reprenant la position de Lugo, admettent que l'Eglise a reçu le pouvoir de déterminer davantage la matière essentielle de certains sacrements et qu'elle en a usé pour l'ordre dans l'Eglise latine : ils sont, dès lors, tout à leur aise pour laisser au décret de Florence sa pleine valeur dogmatique : ainsi le cardinal Billot qui revendique pour ce document une *plena auctoritas* (*de Sacramentis*, 3^e^ éd., II (1901), t. 30, p. 276), ainsi Mgr Gutberlet et F. Schmidt, dans deux articles de la *Zeitschrift für kath. Theologie* (1901, p. 633 et 1908, p. 261); ainsi Hurter qui, dans les éditions successives de son *Compendium* se rallie de plus en plus nettement à la thèse de Lugo, précisément « ob Eugenii decretum quod tam levi manu illud esse tantum instructionem practicam negligi nequeat, cum

(1) Ici encore, il suffit de renvoyer à la longue liste de références du cardinal VAN ROSSUM (*loc. cit.*, p. 54).

alioquin theologi in re sacramentaria decretum hoc magno invocent consensu (édit. 12, 1908, t. 3, n. 576 (1).

D'autres maintiennent la double thèse de l'immutabilité absolue des conditions de validité établies par le Christ pour les sacrements et, par conséquent, de l'imposition des mains seule matière, mais au lieu de biaiser avec le texte d'Eugène IV reconnaissent nettement qu'il est contre leur thèse, que c'est un décret dogmatique qui « doctrinam exhibet tum temporis magis in Ecclesia receptam », mais qui « valorem documenti ab ordinaria Magisterii auctoritate conditi non excedit ». D'où ils concluent que ce texte n'étant pas infaillible on peut, pour des *raisons très graves* s'écarter de son enseignement et ils estiment que la nécessité de sauvegarder la doctrine de l'immutabilité absolue dans la matière essentielle des sacrements constitue cette *raison très grave*. C'est la position prise par le cardinal van Rossum dans sa remarquable dissertation *de Essentia sacramenti ordinis* (1914, p. 154-187), position dont on peut discuter le présupposé fondamental, mais qui, du moins, est parfaitement scientifique et cohérente (2).

L'accord tend donc à se faire sur la valeur du décret *pro Armenis*, indépendamment des thèses soutenues par chacun, touchant l'essence du sacrement de l'ordre : reste à examiner si l'étude du texte lui-même et des circonstances où il fut promulgué justifie l'opinion qui tend à prévaloir.

J. DE GUIBERT, S. J.

(*A suivre.*)

---

(1) J'ai moi-même défendu ce point de vue dans une chronique de la *Revue Pratique d'Apologétique* (1914, t. 19, p. 211-227) où on trouvera d'autres indications.

(2) C'est aussi celle de Mgr MANY, *de Sacra ordinatione* (1905, n. 257). M. d'ALÈS s'y rallie dans les *Recherches* (1919, p. 135), mais trouve ailleurs que dans la thèse de l'immutabilité les *raisons très graves* pour s'écarter de l'enseignement du décret.

LES POÈMES DE GUERRE

De Louis MERCIER.

La guerre immense, heureusement gagnée, ne semble pas avoir été des plus favorables au génie poétique. Faut-il s'en étonner en songeant aux horreurs qu'elle enfanta ?

Peut-être, en des jours plus lointains, les fragments d'une nouvelle *Légende des Siècles*, qui est toujours à récrire, jailliront-ils de l'inspiration d'un poète nouveau qui apercevra l'incessante bataille de ces quatre années dans le halo des souvenirs.

Pour l'heure, ce qui a de l'intérêt c'est, peut-on dire, la réaction du cataclysme sur un tempérament de poète contemporain et, par exemple, mêlé de près au drame vivant de cette œuvre de mort. Les poètes de cet ordre, les grands du moins, n'abondent guère. Les exceptions n'en sont que plus saisissantes. Parmi elles, au tout premier rang, citons une œuvre maîtresse : *Les Poèmes de la Tranchée* (1), et un nom qui est celui d'un chef dans le mouvement poétique de ce temps : Louis Mercier.

Il faut se rappeler qu'après un premier livre, déjà important, l'*Enchantée*, où il y avait des beautés inégales, mais déjà un grand souffle, le poète Louis Mercier publiait, voici une quinzaine d'années, *Les Voix de la Terre et du Temps*, œuvre puissante et variée, chef-d'œuvre même doit-on écrire, après le succès d'un tel recueil devant la plus fière critique, les suffrages de l'Académie française et le retentissement de cette poésie au plus profond de beaucoup d'âmes, inquiètes d'une pensée nouvelle plus encore que d'un art nouveau. Nouvelle ici était la pensée, en ce sens que, dans une période de tâtonne-

(1) Lyon, H. Lardanchet. Edition très artistique et des plus soignées.

ments intellectuels et artistiques, elle s'adaptait résolument, bien que non sans troubles et luttes quelquefois, à la discipline catholique, favorable aux sublimes essors. Pour l'art, s'il était nouveau, ce n'était point à la façon périmée de quelques derniers cénacles parnassiens ou même symbolistes. Ici jaillissait un art traditionnel mais spontané. La forme en est classique avec aisance; elle suit le mouvement de la pensée, qui est, à l'ordinaire, originale et forte. Aussi bien, quand la pensée s'exprimera peut-être avec moins de force, l'art, pour la traduire, sera moins ailé, moins puissant. Et ceci, notons-le, se retrouvera jusqu'en d'autres œuvres. C'est une parenté de plus avec Vigny et, si ce peut-être évidemment, parfois, une lacune, c'est, peut-être, moins une défaillance passagère qu'une adaptation, comme instinctive, de l'art à la pensée. La parenté avec Vigny, et qui est certaine, il vaut mieux l'évoquer autrement. Nous la trouverons dans la force du sentiment, mieux encore dans le souci philosophique, l'angoisse humaine devant le mystère. Seulement ici le frémissement humain s'abîme, à la fin, dans la foi qui sauve, et ce n'est point un ensevelissement, mais un essor. Une poésie philosophique s'ébauche grandiosement dans ces *Voix de la Terre et du Temps* où frémissait donc un grand souffle humain qu'un souffle divin croisait parfois en l'élevant plus haut que la musique de ce monde. Et c'est toujours une poésie nouvelle que ce vaste élan de toute l'âme vers les cimes toujours dressées aux horizons de la destinée de notre vie.

Le Poème de la Maison, plus doux et moins fort, mais fort tout de même, suivit. La force et la douceur de la tradition opéraient visiblement sur la pensée poétique du jeune maître, déjà consacré par le succès. Il ne devait pas tarder à revenir aux inspirations sublimes déjà essayées par l'effort viril d'un grand art bien à lui. Ce n'est pas un drame jouable — et encore ! — mais c'est un drame que *Lazare le Ressuscité*. C'est un drame, on le devine, d'autant plus poignant que, sous forme, à l'ordinaire, dialoguée, c'est non pas la grande scène évangélique qui est ici évoquée, mais toute la suite, dramatique s'il en fut, du miracle. Tragique silence de Lazare sorti du tombeau, ayant perdu le souvenir de l'au-delà, et qui est sans réponse aux questions de la foule avide, aux interrogations de son âme et de toute l'humanité. On voit la grandeur d'un pareil sujet qui, s'embranchant sur l'Evangile, y puise une sève transcendante, et se débat contre l'énigme de la destinée dans le silence méritoire du confesseur de la foi, qui n'a d'autre rôle volontaire que d'être ici-bas le témoin du Christ, de Dieu, maître de la vie et de la mort, révélateur aussi, dans la mesure où il le fallait à l'âme chrétienne, des perspectives d'outre-tombe, mystérieuses aux regards que la foi n'a pas

éclairés. Peut-être ce dernier point, ce qu'après tout le chrétien ne peut plus ignorer, eut-il gagné à être plus explicitement précisé. L'ensemble, du reste, est magnifique d'inquiétude humaine et de sens religieux. Les vers sont des meilleurs, semble-t-il, qu'ait jamais écrits M. Louis Mercier. Une franche sonorité, une robuste expression, des trouvailles d'émotion sobrement et largement rendue, telles sont les qualités maîtresses de la poétique de ce fragment. Une œuvre d'envergure analogue, mais à mon avis secondaire, bien qu'excellente, par rapport à la première, fut *Ponce-Pilate*. Les appréciations peuvent différer. Le goût doit être unanime à louer désormais, chez M. Louis Mercier, un grand art au service d'une pensée toujours forte, alimentée aux plus hautes sources de l'inspiration.

Tel était le poète qu'avant la guerre nous connaissions et admirions. Poète des grandes fresques mesurées, d'une robustesse et d'un relief que la banalité n'émoussait point. La tourmente arrive. Au cours de cette si douloureuse guerre, la voix du poète a retenti. Quel en sera le son ? Celui qu'a déjà rendu son âme dans ses vers nous fait augurer du son nouveau que cette âme va rendre en des vers inspirés par la douleur des temps. C'est la guerre de tranchée, si profondément triste, qui est surtout ici évoquée. D'où la résignation grave du ton, la nostalgie des poignants souvenirs, les élévations d'une âme, triste jusqu'à la mort, vers la Providence muette. Enfin, l'oriflamme de l'espoir claque dans le ciel bleuissant où la Sainte de la Patrie, Jeanne d'Arc, plane, bénit et encourage.

Feuilletons ce livre qui est beau. Feuilletons-le gravement, car il reflète une pensée française en une heure de souffrance et de fidélité. Il est un témoignage. Dans ces jours où l'art fut martyr, une poésie s'éleva dont l'écho doit s'épancher vers nous comme le tintement d'une cloche au son grave, d'un clocher meurtri de l'Ile-de-France ou d'un beffroi mutilé des Flandres envahies.

∴

Voici d'abord les *Poèmes de la tranchée*.

Il faut dire que la pièce par laquelle débute le volume, et qui est, à bon droit, presque célèbre, mérite cet honneur liminaire et ce commencement de célébrité, car avec une expression admirablement poétique, elle rend un son de vérité. Tout n'est-il pas là, dès qu'on veut représenter un aspect de ces jours terribles ? Cette pièce est intitulée : *Elégie sur un arbre*. Le poète, qui aima la terre et en elle scruta le mystère, ici, comment pourrait-il demeurer insensible à l'insulte mortelle et stupide que du canon ennemi reçoit, dans la paix apparente

de la campagne française, un inoffensif peuplier. Certes l'arbre est tombé en beauté.

Ses frères désolés font gémir leur feuillage.

Il n'accordera plus son murmure à leur voix.

Pour lui, plus de printemps et plus d'automne. Notre amitié le plaint, ou du moins le regrette.

Certes, ce n'est pas toi que visait leur engin,
Tu n'en tombas pas moins pour la cause très pure :
Béni soit ton trépas et gloire à ton destin,
Héros charmant, martyr à verte chevelure !

Cet arbre qui s'abat jalonnait le réseau des tranchées périlleuses. En face, est la *Terre captive*. Paysage dénudé. Silence absolu.

Ah ! peut-être en collant l'oreille contre terre,
Saurait-on si le cœur du pays bat toujours !

Quelques pages plus loin, un *Nocturne*. Il a de l'émotion, une émotion qui est faite de simplicité, de vérité. C'est une note de regret poétique et profond, au milieu de la vaste résignation coutumière.

« Il fait bien froid, le ciel est noir;
Mère, je meurs sans te revoir... »
— Ce sont les vers d'une romance
Que j'entendis chanter, un soir,
Dans la maison de mon enfance...

« Mère, je meurs sans te revoir... »
Si la chose était pour ce soir,
Ce n'est pas vers ma mère morte
Que je crierais sous ce ciel noir
Avant que l'ombre ne m'emporte.

Ce serait vers toi, ce serait...
Mais encore qu'un tel secret
Ne soit pas de ceux que l'on cache,
Il est plus beau lorsqu'on le tait,
Et c'est assez que tu le saches !

Il fait bien froid, le ciel est noir;
Si je mourais sans te revoir !

Ne feront malheureusement pas écho à cette plainte solitaire les sonorités muettes *Aux Cloches ensevelies*.

O cloches des clochers qu' « Ils » ont détruits, vous êtes
Plus mortes que les cloches d'Ys;
Celles-ci, sous la mer, au branle des tempêtes,
Sonnent, dit-on, comme jadis.

Aux ténèbres des eaux elles demeurent belles,
Et gardent sur leur riche airain
Leur acte de baptême et les armes jumelles
De la marraine et du parrain.

De vous rien ne survit que des gangues informes,
Car le feu sombre des obus
Vous fit du haut des tours couler en pleurs énormes
Que la terre tragique a bus.

Et vous êtes sans voix, douces musiciennes
Dont les cantiques alternés
Célébraient la beauté des minutes chrétiennes,
Bénisseuses des nouveaux-nés.

Nourrices qui saviez la divine berceuse
Qui charme le sommeil des morts;
Sources des angélus dont la campagne heureuse
Buvait les limpides accords !

Quel sort épouvantable aussi est celui des églises ! A *Celles qui brûlent* exprime l'horreur, la gloire, le martyre, en quelque sorte des temples profanés, des saintes architectures désolées par le feu.

Gloire à vous dans le temps et dans l'éternité,
Eglises de chez nous que brûlent les Barbares !
Rien n'égale en richesse, en gloire, en sainteté
L'éclatante douleur dont la flamme vous pare.

Martyres, vous portez à vos fronts consacrés
L'illumination d'un rouge diadème;
Sœurs du Christ couronné d'épines, vous souffrez
Le supplice royal qu'il a souffert lui-même...

Tabernacles ardents, ostensoirs de splendeur
Qui flamboyez autour de la divine Hostie;
Eglises qui brûlez comme le Sacré-Cœur,
Brasier d'amour, foyer d'espérance et de vie.

Gloire aux tourments par qui vous obtiendrez de Dieu
Qu'il abrège les jours de la Grande Souffrance !
Gloire à vous qui priez dans les affres du feu.
Comme autrefois pria la Pucelle de France !

∴

N'ayant cité, à regret, que les plus caractéristiques passages des *Poèmes de la tranchée*, nous voyons maintenant les inspirations du poète s'élever en prières, et ce sont les *Prières aux Tranchées*, recueil infiniment touchant, d'une forme plus adoucie, plus intime, plus profonde, et d'où la force n'est pas exclue ni la couleur. Parmi toutes ces prières, *du matin, du soir, pour les sentinelles, pour ceux qui portent des rondins*, détachons celle-ci d'abord : *Prière pour les Cuistots*. La pa-

tronne céleste de tous ces braves qui ont plus l'air d'être à la peine qu'à l'honneur, mais sans lesquels « il n'est pas de long courage au cœur », c'est Marthe, sœur de Marie. Des braves, ces modestes :

Débrayés, marmiteux et de rude langage...

Mais il n'est point chez eux de poltron, ni de lâche:
Ils veillent sur la soupe en riant du canon;
Plus d'une fois la mort les surprit à la tâche
Et plus d'un gît sans gloire en un tombeau, sans nom.

Prenez-les tels qu'ils sont, ô sainte ménagère.
Plaidez pour leurs péchés et comptez leurs vertus;
Puis, obtenez pour ceux qui ne sont plus sur terre
Le rafraîchissement éternel des élus.

Après ce « crayon » pittoresque et « vécu », une bien vivante évocation de l'abri, du terrier, de l'affût du soldat boueux, dans la *Prière pour la Cagna.*

Bénissez la Cagna, Seigneur, cette tanière
Qui n'est délicieuse en aucune saison;
Noire et triste, elle exhale une odeur de litière.
Nous l'aimons cependant, car c'est notre maison.

Protégez-la, Seigneur, elle a de quoi vous plaire,
Etant plus humble encor que n'était le foyer
Où vous avez vécu quand vous étiez sur terre.
Peut-être à son aspect vous vous rappeleriez

L'étable qui vous vit naître aux douleurs humaines.
Ecartez de son toit l'épouvantable obus
Que l'instinct du carnage et le flair de la haine,
Des profondeurs de l'ombre, amènent vers son but.

Il accourt en hurlant et droit sur nous se rue,
Et ne laisse à la place où vivaient des humains
Qu'un tas de débris noirs où plus rien ne remue...
Seigneur, à nos cagnas épargnez ce destin !

Cette prière appelle donc celle qui s'intitule *Prière au Divin Visiteur.*

Vous, l'ami des pêcheurs qui souvent vous assîtes
Dans leurs barques fleurant la saumure et la poix,
Vers la tranchée obscure où nous avons nos gîtes
Qu'il vous plaise, Seigneur de venir une fois.

N'y venez pas un jour qu'on a l'âme un peu claire
A cause du soleil qui rit dans le ciel bleu
Mais plutôt par un soir où l'on se désespère
Parce que l'air est plein de corbeaux et qu'il pleut.

Il pleut et c'est ainsi depuis une semaine...

Venez un soir d'hiver dans la bourbe où nous sommes...
Aussi terreux qu'Adam lorsque Dieu l'eut pétri.

Entrez dans un abri sans vous faire connaître...

D'aucuns semblent avoir l'âme pleine de terre;
Le signe du baptême y demeure enfoui...

Ayez pitié, Seigneur, des uns comme des autres...

Vous vous retirerez sans vous faire connaître...
Et puis, — permettez-nous ce vœu très humble, ô Maître, —
Faites cesser la pluie au moins pour quelques jours.

Autant qu'on en peut juger par des citations qui sont des hâchures, cette pièce est dans les meilleures de M. Louis Mercier, car la force y est avec la grâce, et l'esprit qui plane s'y accommode du voisinage d'un esprit plus terre à terre, si l'on ose ici dire, ou même entre ciel et terre, puisqu'il s'agit de la pluie, et qui a bien sa valeur.

Prière à nos SS. Patrons développe fort pieusement le cycle des oraisons méritoires. Les saints et saintes des catacombes sont naturellement invoqués, ici, dans ces demeures souterraines.

Comme vous, nous avons à marcher dans la nuit
D'un labyrinthe obscur où quelque fossé rampe,
Et nous ne sommes pas, ainsi que vous, conduits
Par des vierges portant, la main haute, une lampe.

Nous cheminons, tâtant des coudes les parois...

Nous vivons un martyre humble et quotidien:
Nous pouvons cependant, à quelque heure prochaine,
Mourir sanglants ainsi que les croyants anciens...
— Martyrs, premiers martyrs de l'Eglise romaine,

Héroïques témoins des premières lueurs
Dont naquit le grand jour qui rajeunit le monde,
Devenez nos patrons et nos intercesseurs,
Mêlez à notre effort votre vertu féconde.

Afin que nous puissions souffrir autant qu'il faut
Pour délivrer la terre où reposent nos tombes,
Et qu'il surgisse aussi quelque chose de beau
Et de saint dans la nuit des jeunes catacombes.

Une *Prière* que nous attendions, c'est la *Prière pour les soldats paysans*. N'ont-ils pas été les plus nombreux artisans de la guerre et ceux dont les bras ont manqué le plus au pays. Ah! qu'on ne leur écrive point, de l'arrière, des nouvelles décourageantes.

Et qu'au prochain automne on ne sèmerait pas.

On ne sèmerait pas, cet automne ! et les terres
Dont on redit les noms et dont on sait le prix,
Les terres à froment tomberaient en jachères,
Et l'herbe mangerait les guérets appauvris !

Ah ! pendant qu'ils manient et la pioche et la pelle
Pour creuser des sillons qu'on n'ensemence point,
Comme l'odeur du sol remué leur rappelle
La terre de là-bas qui meurt faute de soins...

Aux femmes, aux vieillards demeurés auprès d'elles
Accordez le courage et la force qu'il faut
Pour qu'ils s'acquittent bien des semailles nouvelles,
Et pour que l'an prochain les champs de blé soient beaux.

Et cependant, combien sont vifs les regrets du pays quitté. D'où la *Prière contre la tentation des souvenirs*,

On a trop de loisirs parfois à la tranchée,
Et trop de souvenirs vous y pèsent au cœur...

Passe pour les jeunes gens.

La tiédeur du foyer ne les obsède point.

Mais nous, c'est le passé qui garde nos tendresses,
C'est vers lui qu'on se tourne et qu'on veut revenir...
— Seigneur, préservez-nous d'aimer trop la tristesse
Et le charme énervant de trop chers souvenirs.

Il ne faut pas. . . . . .
. . . . . .
Il faut que notre cœur se trempe et sache taire...
Ah ! nous ne pourrons pas sans votre aide, ô mon Dieu !

Cette oraison prélude suavement et tristement à la suivante : *Prière pour l'Absente* :

Seigneur, mon Dieu, veillez sur l'absente qui m'aime
De tout le grand amour dont je l'aime moi-même.

La journée de l'absente est simplement évoquée, avec la succession des heures, l'aurore et le matin, le moment du repas, la tristesse des après-midis en hiver et surtout les *longs soirs*... aux *pressentiments noirs*, le retour de la *nuit solitaire*.

... le grand vent plein d'ombre et dont tremblent les murs.

Que celle dont elle a le charme, que la lampe
D'une lueur de paix illumine sa tempe !

Donnez-lui de dormir d'un sommeil calme et doux,
Qu'un songe la visite et qu'il vienne de Vous...

Puis l'invocation du début revient et clôt doucement, à la façon d'une cantilène, cette émouvante prière terminale d'une

sorte de livre d'heures, — les heures héroïques et douloureuses, — de la tranchée.

∴

La troisième partie du recueil de guerre a pour titre : *Litanies de la Bienheureuse Jeanne d'Arc*. Il ne sera pas vain, croyons-nous, d'en citer la mystique nomenclature :

Rose d'Epiphanie, — *Lis mystérieux*, — *Sainte fleur des champs*, — *Sourire des adieux*, — *Libératrice de l'Epée*, — *Guerrière au pur étendard*, — *Consolatrice des fiancées*, — *Armure de la France*, — *Aurore de joie*, — *Baume des blessés*, — *Etoile des prisonniers*, — *Guide des élus*.

Plusieurs de ces titres sont fort suggestifs. On devine, à la seule lecture de quelques-uns, tout l'élan, tout l'essor, toute l'évocation historique ou mystique des fragments poétiques, qui sont leur développement.

Parmi les plus belles pièces, nous retiendrons d'abord : *Lis mystérieux* :

Les lis immaculés et royaux dont le Christ
A loué la sagesse et la magnificence
Ne sont pas orgueilleux, et leur beauté fleurit
Dans les simples jardins des paysans de France.

Jeanne, vous fûtes l'un de ces lis familiers
Qu'on respire en passant près d'un courtil modeste:
L'enclos d'un laboureur lorrain fut le premier
Qu'honora la splendeur de votre âme céleste...

O lis mystérieux, lis redoutable et beau
Qui frappas l'ennemi d'une soudaine crainte,
Sois avec nous et fais aux plis de nos drapeaux
Epanouir les fleurs d'une victoire sainte !

N'y a-t-il pas là une sonorité pure et fièrement timbrée, dont l'accent émeut et réconforte ? La pensée poétique s'y déroule avec aisance. Quels beaux vers, jaillis de l'âme, d'une âme française et qui chante bien clair.

Aussi l'invocation accolée à la précédente est-elle bien de saison : *Sainte fleur des champs*.

Vous ne fûtes d'abord qu'une pieuse enfant,
Attentive aux devoirs de la vie ordinaire.

Vous aimiez le dimanche et son sage repos,
Mettant quelque humble atour pour aller à la messe;
Après, vous repreniez la garde des troupeaux
Et les soins ménagers qui n'ont jamais de cesse.

Quel joli vers, dans sa simplicité, on voudrait dire dans sa modestie, que le dernier vers de cette calme strophe !

Vous faniez les andains abattus par les faux,
Ou dressiez au soleil la paille moissonnée.

Encore une vision rustique, exacte, fine et grandiose.

En ces temps de guerre, les paysannes demeurent trop seules aux champs.

Les fils et les époux sont partis pour la guerre,
Elles ont à porter seules de lourds devoirs,
Parfois, leur âme est lasse et leur cœur désespère.

Ils restent si longtemps et sont allés si loin !
O fleur des champs, donnez aux femmes de la terre
L'énergie et la foi dont elles ont besoin
Pour ne pas déserter la tâche nécessaire !

Pensée grave, éclairée par la lumière attristée du titre suivant : *Le sourire des adieux*. Jeanne aussi a connu les grands adieux.

Les sanglots qu'on étouffe et les pleurs que l'on cache.

Sourire des Adieux, Jeanne, priez pour nous !
Priez pour les soldats qui s'en vont aux armées;
Du plus jeune au plus vieux, hélas, ils laissent tous
Des lambeaux de leur âme à des âmes aimées.

A Jeanne de les assister,

Et, fussent-ils déjà marqués pour l'autre vie,

d'animer leur regard d'une claire espérance qui, dans leurs larmes, fera briller un souriant courage.

Bien délicate et charmante sera la mission implorée de la *Consolatrice des Fiancées*.

Que les soldats partis pour la guerre ont laissées...

Vous qui, prédestinée à la haute souffrance,
N'avez aimé que Dieu, vos parents et la France,

Vous ne resterez pas insensible aux chagrins
Dont vos petites sœurs sentent leurs cœurs étreints...

Afin que les Absents aimés leur soient rendus,
Dignes des cœurs charmants qui les ont attendus.

Toutes ces invocations ont, ou leur grâce, comme celle-ci, ou leur force, comme d'autres; mais la dernière a l'envergure d'un suprême essor. Elle s'intitule, avons-nous dit, *Guide des Elus*.

Quand, brûlantes encor du souffle des batailles,
Les âmes de nos morts arriveront là-haut,
Ralliez-les devant les célestes murailles
Et devenez leur guide, et soyez leur drapeau...

Et telle qu'on vous vit à Reims, quand, triomphale,
Après avoir sauvé le royaume des lis
Vous conduisiez le roi Charles à la Cathédrale
Afin qu'il fût sacré du chrême de Clovis,

Telle, pour les conduire à l'éternelle gloire,
Vous marcherez devant les âmes des guerriers,
Et les Saintes et Saints qui parent notre histoire
Vous rejoindront portant des fleurs et des lauriers.

La douce Geneviève et Clotilde la reine,
Charlemagne, Louis, le bon sergent de Dieu,
Et les purs chevaliers morts en terre lointaine,
Pour ôter le païen détesté des Saints Lieux;

Saint Denis, saint Martin, saint Rémi, saint Sidoine,
Saint Germain, saint Bernard et tous les grands Abbés,
Bâtisseurs de ruchers mystiques, et les moines
Que le labeur du soc ou du livre a courbés,

Tous se réuniront à la sainte phalange;
Le Ciel retentira d'un *Te Deum* heureux,
Et saint Michel fera, debout devant ses anges,
Le salut de l'épée aux âmes de nos preux.

La grande poésie n'est-elle pas ici atteinte? La tristesse des heures graves, l'horreur des heures angoissées, la vaste inquiétude, la nostalgie, la douleur, toute l'amertume de l'immense guerre. s'apaisent, en quelque sorte, et vont s'exalter dans l'espérance magnifique. Les jours vont venir, douloureux encore, mais dont la gloire sera faite d'efforts lentement victorieux, en attendant les triomphes héroïques, préludes enfin de la paix. Cette lumineuse pensée traverse déjà l'esprit du poète. Cette espérance en sa tristesse, peu à peu, s'est fait jour. Il n'oublie pas cependant les artisans de la victoire, morts à la peine, ceux qui, dès le commencement et tout le temps de la lutte monotone, ont résisté sans faiblir et n'ont pas eu, sur leur terre de France, le dédommagement splendide du succès. Pour ceux-là dont les âmes sont plus haut, la conclusion du livre exhale une prière; elle admire leur cortège, gravissant les degrés d'une gloire éternelle, promise à ceux qui ont souffert, — et combien vaillamment, — persécution pour la justice.

Peut-il y avoir d'étendard plus pur et plus noble, pour guider leur ascension vers la lumière sans ombre, que celui même de la libératrice que l'Eglise de France invoque avec tous les saints de la patrie?

∴

Est-il besoin, maintenant, de signaler — pour conclure — les beautés de détail, contenues dans une œuvre pour l'exposition de laquelle nous avons, à dessein, multiplié les citations?

L'art y est robuste, on le voit bien, et soutenu. Avouons, du reste, que les fragments cités par nous furent ceux qui nous semblèrent les plus caractéristiques, bien entendu, mais aussi les meilleurs. Si même, en ces quatrains solidement frappés ou, parfois, harmonieusement modulés, se glissent quelques rares aspérités ou quelques sonorités un peu moins euphoniques, on suppose bien que, dans les pièces moins parfaites, ces lacunes se retrouvent. Nous n'estimons pas déprécier une œuvre dont nous avons célébré, avec une respectuesue amitié, la très haute valeur, en formulant ici quelques réserves dont l'importance n'est guère capitale, mais dont le fait de les avoir signalées peut témoigner de l'impartialité de notre goût.

En comparant Mercier à Vigny, au début de notre étude, nous rappelions que ce maître, pour atteindre au grand art, a besoin que la force de sa pensée entraîne tout son verbe. Alors, il touche au parfait. Sinon, l'expression peut sembler ne pas s'évader suffisamment de la prose, ou ne pas se souvenir assez que le langage mesuré, le vers, ne peut se dispenser de l'harmonie.

Si, plus qu'ailleurs peut-être l'œuvre de M. Louis Mercier renferme quelques-uns des traits de ce genre, dont n'est pas exempt Vigny, hâtons-nous d'affirmer qu'en général sa poésie est partout animée d'un souffle aérien qui laisse loin les écueils rocailleux du prosaïsme. N'oublions pas, du reste, que ce livre est une œuvre de guerre, moins propice que les œuvres de paix aux calmes eurythmies.

Justement, avec ses grandes beautés et ses rares imperfections, nous tenons là une œuvre où se reflète la pensée d'un vrai poète, qui a vu la guerre, en a souffert et en a tiré, pour l'esprit et le cœur, d'émouvantes leçons.

M. Louis Mercier sut être toujours un poète terrien et de quelle façon décisive ne l'est-il pas encore dans ce recueil où l'art célèbre la défense héroïque du sol ?

Le regard du poète demeure ici terrien, mais point terrestre, car, des profondeurs de la tranchée, il lui arrive de s'élever clairement jusqu'au ciel.

Louis THÉRON DE MONTAUGÉ.

NOTES ET CRITIQUES

J.-V. BAINVEL, *Le Saint Cœur de Marie, vie intime de la Sainte Vierge*. Paris, Beauchesne, 1918, XI-360 p., in-8.. Prix : 4 fr. 80.

Voici un livre de psychologie surnaturelle dont l'objet doit être nettement circonscrit. Le P. Bainvel n'a pas voulu faire une œuvre de théologie spéculative : il a cru que le B. Eudes et M. Olier avaient suffisamment montré les perfections du « Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu » et les beautés surnaturelles de la « Vie intérieure de la Sainte Vierge ». Il n'a pas voulu davantage composer un traité ascétique, une « Imitation » du saint cœur de Marie. — Il a voulu encore moins raconter la vie de la Sainte-Vierge en historien dûment documenté. Quel est donc le point de vue spécial de son étude du cœur de Marie ? « Par étude du cœur de Marie, nous entendons l'étude de ses sentiments et de sa vie intime à l'aide des données évangéliques, de la tradition patristique, de la conscience chrétienne qui a toujours placé en Marie l'idéal de la sainteté. Nos principales sources d'information, en dehors et à côté des sources proprement historiques, se trouvent dans l'enseignement des théologiens dont la réflexion persévérante a éclairé plus d'un problème de cette haute psychologie, dans les méditations des saints dont l'âme, quoique de bien loin, ressemblait en quelque chose à l'âme de Marie et pouvait se faire une idée approximative de ses pensées et de ses affections; dans le sentiment même de l'Eglise qui, vivant de l'esprit de Jésus, ne se méprend pas sur l'esprit qui animait sa mère ». Ainsi les déductions théologiques du P. Bainvel ne partent pas toutes de principes également certains : les uns appartiennent à la révélation divine; les autres sont du domaine des révélations privées. De plus, la psychologie de Marie ne reposant pas, comme celle du Christ, sur l'union hypostatique qui implique une sainteté substantielle, les conséquences que l'on tire de sa dignité de mère de Dieu ne sont pas toutes d'une rigueur absolue et ne créent pas par elles-mêmes une certitude métaphysique.

Les lecteurs de cet ouvrage, — qui ne se recruteront pas dans la masse des fidèles, — ne partageront pas toujours les sentiments de l'auteur, ne saisiront pas certaines analyses par trop subtiles et se défieront de certaines données empruntées à des traditions douteuses.

Thomas CHEMINAT.

A. AUTIN, *L'Echec de la Réforme en France au XVI^e^ siècle : Contribution à l'histoire du sentiment religieux*. Paris, Colin, in-12. Prix : 3 fr. 50.

M. Autin a lu beaucoup; sa bibliographie bien choisie en témoigne, mais il n'a pas eu en vue l'inédit. Ce qu'il veut, c'est dégager des docu-

ments déjà publiés les grandes lignes de l'édifice doctrinal du protestantisme et surtout de l'opposition qu'il a suscitée. Malheureusement la méthode suivie est défectueuse : en dépit de ses intentions, M. Autin n'est pas impartial. On ne lui demande même pas de juger en catholique, mais seulement de tenir compte et d'apprécier avec objectivité les raisons que font valoir les catholiques à l'encontre des protestants et de ne pas dédaigner, comme il le fait, de parti-pris, la conviction où étaient les catholiques d'avoir la vérité. Supprimer du conflit la sincérité religieuse des catholiques, parmi les causes d'échec du protestantisme, c'est du même coup éliminer un des facteurs les plus puissants de la résistance et de la contre-réforme. Trop souvent, l'exposé fait par M. Autin, d'ailleurs exact, intéressant, bien mené, des doctrines protestantes, dans la première partie, est vicié par ce préjugé fondamental et par la doctrine moderniste opposant la théologie à l'histoire et l'Eglise à l'Evangile. On croirait vraiment, à le lire, que les théologiens ont tout bâti en l'air et que la doctrine catholique au XVI[e] siècle ne reposait que sur l'arbitraire et n'avait rien de commun avec le christianisme primitif. Que les protestants d'alors l'aient pensé, c'est naturel, mais que l'historien moderne paraisse le croire après tant d'enquêtes qui ont justifié par l'histoire des dogmes les positions essentielles de la foi catholique au XVI[e] siècle, c'est ce qui se comprend difficilement. Et pourtant le simple exposé que donne M. Autin des doctrines protestantes suffit, pour qui sait lire, à faire éclater le caractère factice, antitraditionnel, inintelligent et, pour tout dire, absolument arbitraire de la Réforme. Il est étonnant aussi, — mais c'est logique, — que M. Autin néglige parmi les causes d'échec l'influence de la controverse religieuse si active au XVI[e] siècle et l'apostolat des capucins et des jésuites. Pour s'être trop exclusivement renseigné aux sources protestantes, l'auteur a ainsi perdu un peu de vue la réalité des choses dans son ensemble et insuffisamment apprécié certains éléments du problème. C'est dommage, car ce livre témoigne d'un esprit vigoureux et synthétique; sous un faible volume, il ramasse beaucoup d'idées et fait penser.

Ferdinand CAVALLERA.

L. POULIN. *Les Sources d'eau vive. — Sermons et allocutions*, Paris, Pierre Téqui, 1917, in-12 de XIV-362 pages.

Comme l'indique le sous-titre, nous avons ici un recueil de sermons et allocutions, dix-sept en tout, inspirés, en ces jours de guerre, par les événements de la vie paroissiale ou les fêtes de l'année liturgique. Quelques notes au bas des pages ajoutent à l'exposé oratoire le complément des démonstrations trop techniques ou de citations scripturaires ou patristiques trop étendues pour trouver place dans le corps de l'allocution. L'ensemble forme un juste volume dédié par l'auteur à la mémoire de sa mère « rappelée à Dieu le 15 septembre 1916 ».

Pour en donner une juste idée, nous ne saurions mieux faire que de répéter ce qu'écrit à l'auteur, Mgr l'Evêque de Cahors, aujourd'hui archevêque d'Albi, dans une lettre chaudement élogieuse placée en tête de l'ouvrage : « Votre nouveau volume, y lit-on, porte bien sa date et par les sujets inédits et par les développements tirés de l'époque tragique où il a été écrit... De vos belles pages, j'ai admiré la doctrine sûre, le style limpide et attachant et l'enseignement traditionnel et pieux... Votre parole éloquente en ses puissantes envolées, plus vivante et plus familiale, garde pour le lecteur quelque chose de cette actualité, de cette chaleur oratoire, hélas ! trop absente de tant de discours imprimés et qui est comme la flamme à peine refroidie de la parole parlée ».

A. DEGERT.

N. SEBASTIANI, *Summarium Theologiae moralis*, ed. altera ad codicem iuris canonici accommodata et indice analytico aucta. Turin, Marietti, in-8, VIII-404. Prix : 8 fr. 50.

La publication du Code canonique a suscité une floraison de manuels de morale, surtout de résumés, visant à incorporer dans l'exposé traditionnel les prescriptions nouvelles et répondant ainsi non seulement aux nécessités de l'enseignement mais aussi à celles du ministère apostolique. Celui de M. Sebastiani me paraît avoir d'excellentes qualités : la doctrine est sûre, — à peine, çà et là, quelques détails inutiles, par souci excessif d'être complet, — l'exposé clair, précis, judicieux. Ni sécheresse, ni diffusion. Ce n'est pas seulement un memento mais un livre de texte, bien composé, aisé à consulter et qui rendra facile la tâche de revoir la théologie morale et de s'assimiler, sans trop de fatigue les modifications nécessaires.

F. C.

R. AIGRAIN, *Sainte Radegonde* (vers 520-587). Paris, Gabalda, 1918, in-12, XI-181 pages (collection *Les Saints*).

Œuvre d'édification et de science, ce livre a été préparé avec grand soin « à l'ombre de l'église et du tombeau de sainte Radegonde ». M. Aigrain a minutieusement étudié les sources et en a tiré parti au mieux. Des notes nombreuses et plus ou moins étendues apportent la justification de ses dires et, en dégageant le texte qui garde toujours une allure aisée, lui permettent de discuter ou de préciser les problèmes soulevés par l'histoire de son héroïne. C'est une heureuse mise au point qui fait revivre avec intérêt un des épisodes les plus curieux de l'histoire du catholicisme en France au VI^e^ siècle.

P. 30, ce qui est dit de saint Athanase et de saint Basile n'est pas tout à fait exact. La traduction latine de la vie de saint Antoine circulait largement depuis la fin du IV^e^ siècle, ainsi que la version faite par Rufin de la règle et de certains discours de Basile. L'*Hexameron* était traduit par Eustathius Afer dès le milieu du V^e^ siècle.

F. CAVALLERA.

J. PAQUIER, *Luther et l'Allemagne*. Paris, Gabalda, 1918, in-12, XX-287 pages, franco 4 fr. 80.

Livre de guerre, composé de sept conférences données en l'église de la Sainte-Trinité-du-Mont, durant les trois premiers mois de 1918. L'auteur se flatte de combler par là une lacune et par delà Nietzsche, Hegel, Fichte, Gœthe et Kant, de montrer à quel point parmi les influences prépondérantes sur la pensée et la vie allemandes d'aujourd'hui pèse celle de Luther. Celui-ci a le premier enseigné et pratiqué les principes érigés en méthode de guerre grâce auxquels l'Allemagne s'est mise et se met si facilement « au-dessus de la vérité et du droit, de la morale, de la tempérance, de la loyauté, de la civilisation, de l'Eglise et du Pape », en qualité d' « élue de Dieu ». A chacun de ces termes répond une conférence abondamment nourrie de citations empruntées aux œuvres mêmes de Luther et de ses contemporains. Ceux qui trouvent de l'utilité à ce genre de polémique trouveront là une riche documentation.

Je regrette qu'en parlant de diverses écoles de théologie catholique l'auteur soit si « unilatéral ». Ces inexactitudes dans l'appréciation de théories parfaitement orthodoxes forment un contraste étonnant mais explicable avec l'indulgence manifestée à l'égard de Tauler et surtout de la *Théologie germanique*. Espérons que la *Vie de Luther*, dont M. Paquier nous annonce la préparation, saura se montrer plus impar-

tiale et donner aux diverses influences fâcheuses sur la pensée du *Réformateur* la part précise qui leur revient.

F. C.

H. PERROY, *Le Message d'espoir : 1689, un temple, une consécration, un drapeau.* Lyon, Vitte, in-16, 72 pages. Prix : 0 fr. 50.

Mise en brochure d'articles parus d'abord dans les *Etudes* et qui exposent, avec beaucoup de modération, des idées justes sur une question à laquelle la publication irrégulière d'une lettre privée du cardinal Billot a naguère donné une grande actualité.

F. C.

J. BENABEN, *La commanderie du Nomdieu, ses annexes et dépendances* (Lot-et-Garonne) (XII^e^-XVIII^e^ siècle). Toulouse, Imp. Clémence-Isaure, 1914, in-8° de 498 p.

Ce livre ne s'adresse ni au grand public, ni même aux amateurs curieux d'anecdotes, de grands faits ou de beau style. En revanche, il peut procurer de précieux secours ou de douces jouissances aux travailleurs ou aux érudits en quête de textes inédits, de pièces originales ou de documents nouveaux sur notre passé méridional. L'auteur s'est acquis quelques droits à leur reconnaissance par le courage qu'il a eu de copier ces longues séries de chartes ou d'actes latins, romans ou français et par le désintéressement dont il a fait preuve en les publiant. Il nous a, en outre, rendu le service de les grouper autour de quelques faits sociaux assez importants, de les faire précéder de commentaires qui en éclairent le sens et de les faire suivre d'une table alphabétique de noms propres qui en facilite l'usage.

Tout cela gravite autour de quelques villages ou hameaux dont le nom n'est pas connu en dehors de l'Agenais, mais ces documents relatifs à l'ordre de Malte et sortis de ses archives sont représentatifs de ce qu'il a fait ailleurs, à une époque où ses possessions répandues dans tous nos villages de France le mêlaient intimement à notre ancienne vie rurale et ils fournissent pour l'histoire des mœurs, pour l'histoire du droit et pour l'étude de notre langue des renseignements dont l'importance dépasse celle des bourgades où ils sont éclos. A tous ceux que ces études intéressent, le livre de M. J. BENABEN doit être signalé comme un ouvrage utile et bon à consulter.

A. DEGERT.

Abbé M. DUPREY, *Une âme de séminariste-soldat, Bernard Le Roy*, 2^e^ édition, Paris, Téqui, 1917, in-32 de VI-65 p.

A la prendre par le dehors, l'histoire de Bernard Le Roy est celle de milliers de nos jeunes lévites que la guerre a arrachés à leurs paisibles études pour les jeter sur les champs de bataille où leur généreuse bravoure les a désignés aux premiers coups de la mort.

Ce qui donne un intérêt particulier à la biographie tout intime de ce jeune clerc breton, tonsuré en novembre 1914 et tué moins de dix mois plus tard, à Souain, au moment où il entraînait son escouade à l'assaut d'une position ennemie, c'est qu'elle est écrite à peu près uniquement à l'aide de sa correspondance et que, dans cette correspondance, se peint à nous, au jour le jour, en toute sérénité et sincérité, une véritable âme d'élite, remarquable par ses belles qualités naturelles et surnaturelles, son habituelle élévation de pensée, sa délicatesse de sentiments et de goûts.

A. D.

P. LHANDE, *Trois prêtres soldats : lieutenant abbé Charo, lieutenan de Daran, S. J., Joseph Cascua, S. J.* Paris, Beauchesne, 1918, 237 pages. Prix : 3 fr. 50.

Trois biographies très attachantes, d'amis ou compatriotes de l'auteur. Chacun des héros y revit avec sa physionomie particulière et se peint lui-même par ses lettres ou ses conversations. Rien de plus propre à donner une idée élevée de ce que peut devenir une âme de clerc ou de religieux sous l'action de la grâce et à susciter des vocations. Nos amis et anciens élèves liront avec un intérêt particulier la notice consacrée à l'abbé Charo qui achevait à l'Institut sa première année de préparation à la licence ès lettres quand la guerre vint le prendre. M. Degert rend un hommage ému aux qualités brillantes de son esprit. Je puis ajouter que son application au travail n'enleva rien à l'intensité de sa ferveur spirituelle et qu'il resta jusqu'au bout très soucieux de développer cette vie intérieure, dont il s'était préoccupé de se faciliter la pratique en s'affiliant à l'une de ces pieuses associations qui assurent au clergé quelques-uns des avantages de la vie religieuse. De pareils étudiants représentent au mieux l'œuvre de nos Instituts et nous ne pouvons qu'être reconnaissants au P. Lhande de les faire connaître au public chrétien.

F. C.

Lucien GENNARI, *Fogazzaro*, préface de M. H. Cochin. Paris, Beauchesne, 1918, in-12, 215 pages. Prix : 3 fr. 50.

M. Gennari, bien qu'italien, a fait en France une partie de son éducation et, de ce chef, connaît et pratique la langue et la littérature des deux nations sœurs. Mêlé de près au mouvement des « jeunes » qui se rattache à Claudel, Jammes, Psichari, Péguy, il le faisait naguère connaître à ses compatriotes en un volume tout imprégné d'optimisme juvénile et de ferveur catholique. Aujourd'hui, c'est un Italien qu'il présente au public français, un des maîtres du roman contemporain qui eut le tort de vouloir un jour s'ériger en réformateur religieux et de se faire l'écho trop fidèle des doctrines modernistes. Tout en étant sévère sur ce point, M. Gennari se préoccupe dans son livre de mettre en lumière les aspects plus sympathiques de l'écrivain dont la bonne foi était incontestable et l'œuvre nullement banale. En deux chapitres, qui m'ont paru d'ailleurs chevaucher l'un sur l'autre, il étudie successivement l'homme et l'artiste. On y trouvera des détails biographiques qui éclairent les tendances de l'écrivain, des analyses philosophiques pénétrantes de ses romans et de ses poésies, une appréciation d'ensemble motivée qui permettront de se faire un jugement plus équitable et plus nuancé sur celui qui fut à un moment l'un des auteurs catholiques les plus en vue de la péninsule. L'exposé aurait gagné en clarté à s'accompagner d'indications plus précises sur les œuvres (bibliographie des romans publiés et analyses plus complètes). M. Gennari semble les supposer plus connues qu'elles ne le sont réellement en France. Çà et là aussi les expressions sont trop abstraites, l'auteur ayant un faible pour une certaine philosophie très belle mais un peu nuageuse.

M. Gennari fait actuellement une série de leçons à l'Institut catholique de Paris sur le roman italien au XIX^e^ siècle. C'est dire qu'il est un des représentants les plus actifs de l'amitié franco-italienne dont il se réclame en dédiant son livre « à Georges Goyau et Paolo Arcari, dans une pensée catholique et latine ».

Ferdinand CAVALLERA.

SAINT JÉROME A CONSTANTINOPLE

(379-381)

Après quelques années passées au désert de Chalcis, saint Jérôme revint à Antioche où l'évêque des Eustathiens (1), Paulin, l'ordonna prêtre en dépit de ses vives résistances, sans parvenir toutefois à l'attacher à son clergé. Ce second séjour dans la métropole syrienne fut de peu de durée (379). Nous ne savons pour quels motifs, Jérôme ne tarda pas à la quitter et se rendit à Constantinople. Saint Grégoire de Nazianze venait d'y arriver (378) pour y défendre contre l'arianisme la foi catholique et ressusciter cette Eglise presque anéantie par la persécution de Valens. Epris de son éloquence, non moins que de sa doctrine, Jérôme voulut apprendre de lui comment étudier la Bible : il se fit son disciple assidu et curieux. Le Théologien le satisfit complètement et suscita de sa part une vive reconnaissance : Grégoire resta pour Jérôme son maître par excellence, *praeceptor meus*, celui qui lui avait enseigné les Ecritures. Il n'en parlait qu'avec orgueil, preuve qu'il avait bien profité de ses leçons (2).

Ces deux hommes avaient d'ailleurs plus d'une affinité et devaient bien s'entendre. Leurs tempéraments étaient semblables; très sensibles l'un et l'autre, facilement impressionnables et alors soupçonneux, irascibles, s'exagérant l'injure reçue et ne ménageant pas les coups rendus, prompts à l'ironie et au sarcasme, mais aussi accessibles à la tendresse, passionnés

(1) On appelait ainsi les catholiques qui avaient fait bande à part depuis la déposition de l'évêque légitime Eustathe, vers 330.

(2) Saint Jérôme a souvent rappelé ses relations avec saint Grégoire de Nazianze qu'il aime à nommer *praeceptor meus*; cf. Vir. ill. c. 117; Ep. 50. 1; 52. 8; Adv. Iovin. I, 13; Apol. adv. Ruf. I. 13, 30; Comm. ad Ephes. III, 6, 32; Comm. in Esaiam III, 6, 1. Ante annos circiter triginta, cum essem Constantinopoli et apud virum eloquentissimum G. N., tunc eiusdem urbis episcopum, sanctorum Scripturarum studiis erudirer.

pour l'amitié, l'un et l'autre gardaient une faiblesse pour la rhétorique et la littérature; ils s'enchantaient d'une belle phrase sans toutefois s'en dissimuler la vanité. Grégoire, dont l'éloquence suscitait les applaudissements de l'auditoire qu'il s'était créé au prix de fatigues sans nombre, voulut un jour montrer à son disciple combien ils étaient illusoires et la facilité avec laquelle on pouvait, en cette matière, donner le change. Il s'agissait de l'explication du *sabbatum secundoprimum* dont parle saint Luc. A Jérôme qui l'interrogeait là-dessus, Grégoire se contenta en riant de lui promettre la réponse quand il se ferait applaudir sur ce sujet à l'église par tout l'auditoire. Ainsi arriva-t-il (1). Mais c'est oublier le fin sourire dont il avait enveloppé sa promesse que de lui reprocher à cette occasion sa vanité et son amour de la gloire (2). Ainsi ne l'avait point compris Jérôme qui y vit très justement au contraire une leçon de sérieux et l'avertissement de chercher en tout le solide sans se laisser séduire aux approbations incompétentes. Pour un homme engoué des habitudes littéraires du temps, cela n'était pas tout à fait inutile. Le maître et le disciple étaient d'ailleurs tous deux enthousiastes de la vie ascétique et s'entendaient à merveille sur l'austérité de la vie chrétienne. Nous ne savons pas combien dura ce séjour auprès de Grégoire, ni sur quoi portait en particulier l'enseignement reçu. Jérôme ne mentionne qu'un détail à propos de l'Epître aux Ephésiens et des paroles de saint Paul sur le mariage (3). On y constate la familiarité et la minutie de l'enseignement, comme dans l'anecdote déjà rapportée.

Les amis de Grégoire furent aussi connus de Jérôme : Grégoire de Nysse un autre fervent de la rhétorique, non moins célèbre que son homonyme, une lumière de l'Eglise d'Orient, l'honora de son amitié. Il l'invite à écouter, avec Grégoire de

---

(1) Epist. 52. 8 : Praeceptor quondam meus G. N., rogatus a me ut exponeret quid sibi vellet in Luca *sabbatum deuteroproteron* id est secundoprimum (Lc. 6. 1) eleganter lusit; docebo te, inquiens, super hac re in ecclesia, in qua omni mihi populo adclamante, cogeris invitus scire quod nescis aut certe si solus tacueris solus ab omnibus stultitiae condemnaberis. Nihil tam facile quam vilem plebiculam et indoctam contionem linguae volubilitate decipere, quae quidquid non intelligit plus miratur.

(3) M. Grützmacher (*Hieronymus* I, p. 178-9) parle lourdement à ce propos de savante charlatanerie, d'orgueil de savant, etc. : « Die gelehrte Charlatanerie, von den Gregor auch nicht frei war, hatte Hieronymus selbst erfahren... Gregor wusste also keine Erklarung, aber sein Gelehrtenstolz und seine Eitelkeit verboten him, sein Nichtwissen einzugestehen. » Il n'a évidemment rien compris à l'*eleganter lusit* par quoi saint Jérôme caractérise la portée de l'incident.

(4) Comm. in ep. ad Ephesios, l. III, ad. c. V. 32, PL. 26. 535-6.

Nazianze, à Constantinople même, la lecture de son traité contre Eunomius (1). De son côté, saint Amphiloque, évêque d'Iconium, lui lut un livre, malheureusement perdu, sur l'Esprit-Saint, démontrant qu'il est Dieu, qu'il faut l'adorer, qu'il est tout puissant (2). Ces quelques souvenirs échappés en passant à saint Jérôme soulèvent un coin du voile et nous aident à nous représenter sa vie studieuse dans la nouvelle capitale de l'Empire. Il ne se tient pas toujours enfermé dans sa cellule; en même temps qu'il visite les monuments pour lesquels Constantin a comme dépouillé tout le monde antique (3), il est plus curieux encore des personnages qui y viennent. Il se met en relation avec les grands docteurs, enrichit à la fois son esprit et sa bibliothèque, acquiert ainsi de jour en jour avec la connaissance et l'amour plus intime du christianisme une érudition toujours plus vaste, dont l'Occident profitera quelque jour.

Jérôme se trouvait à Constantinople lors des grands événements de 381, en particulier du Concile orageux où plus de cent cinquante évêques discutèrent sous la présidence de Mélèce, qui succomba à la tâche, les questions, dont depuis soixante ans le monde était agité et qui avaient suscité entre l'Orient et l'Occident de regrettables malentendus. L'ardent eustathien, le prêtre ordonné par Paulin, l'ami d'Evagrius, n'avait guère de sympathie pour ces évêques dont plusieurs venaient de partis arianisants. Mélèce lui-même ne trouvait point grâce devant lui. Jérôme assista ainsi, d'assez près sans doute, aux discussions que provoqua le choix de son successeur. Elles amenèrent la démission de saint Grégoire de Nazianze. Ce dernier exhala son mécontentement dans ses discours, ses lettres et ses poésies. Jérôme dut être un des premiers à recueillir l'écho de ces violentes récriminations. Elles lui rendirent plus antipathique encore la cause du nouvel évêque d'Antioche, Flavien, qui par

---

(1) Vir. ill. c. 128 : ante paucos annos mihi et Gregorio Nazianzeno contra Eunomium legit libros.

(2) Vir. ill. c. 133 : nuper mihi librum legit de Spiritu Sancto quod Deus et quod adorandus quodque omnipotens sit.

(3) Chron. a. 330 : dedicatur Constantinopolis omnium paene urbium nuditate. La Chronique d'Eusèbe, traduite par saint Jérôme, présente, çà et là des remarques sur Constantinople où l'on peut voir, avec vraisemblance, des additions du traducteur, — elles ne se retrouvent pas dans les autres textes, — p. e. à propos de Zeuxippe de Sicyone (ed. Helm. p. 62 verso. Dans la partie postérieure à 325, œuvre exclusivement de saint Jérôme, des faits intéressant Constantinople sont mentionnés à dix-sept reprises : transfert de reliques, successions épiscopales, événements politiques ou atmosphériques. Ainsi le plus récent, en 373 : Clearchus praefectus urbi Constantinopoli agnoscitur a quo necessaria et diu exspectata votis aqua civitati inducitur; déjà en 367 : Tanta Cpoli est orta tempestas ut mirae magnitudinis decidens grando nonnullos hominum interfecerit.

son acceptation, disputait à Paulin un épiscopat que Grégoire, dans son amour de la paix et de la concorde avec l'Occident, aurait voulu voir assurer exclusivement à ce dernier (1).

Tout en fréquentant Grégoire de Nazianze et en complétant sa formation exégétique, Jérôme ne perdait point de vue la composition proprement dite. Sa connaissance approfondie de la langue grecque le mettait en possession des trésors d'une littérature jusque là parcimonieusement utilisée par quelques écrivains latins comme Victorin de Pettau, saint Hilaire, saint Eusèbe de Verceil et surtout saint Ambroise. Jérôme résolut d'en faire profiter abondamment et directement ses compatriotes. Ses prédécesseurs avaient généralement adapté et comme repensé les œuvres dont ils s'inspiraient. Jérôme, dès ce moment, estimait beaucoup plus profitable à la pensée latine de lui faire connaître intégralement les originaux, de faciliter l'accès direct aux sources elles-mêmes. Mais ce n'était pas sans appréhension qu'il se mettait à cette nouvelle tâche. Il y reviendra souvent dans la suite et écrira même sur ce sujet un opuscule (2). Ses idées semblent d'ailleurs n'avoir jamais varié sur la conception *de la meilleure manière de traduire*. L'exemple des grands traducteurs latins, de Cicéron en particulier, aussi bien que celui des traducteurs bibliques, lui donnait fort à penser. Quoi qu'on fasse il est difficile de lutter avec l'original : ou l'on sera très littéral et on se rendra illisible, ou l'on se préoccupera surtout du style et l'on risquera d'être infidèle. L'idéal serait de rendre exactement la pensée sans soumettre la langue à la torture, en respectant ses exigences et ses propriétés. Mais Cicéron même n'y parvient pas complètement; à lire ses traductions au style embarrassé et heurté, on a besoin de savoir que ce sont des traductions pour croire qu'elles sont de lui. Il ne faudra donc pas s'étonner si Jérôme lui-même n'est pas complètement satisfaisant.

Le premier ouvrage auquel il donna ses soins était d'ailleurs des plus difficiles à traduire et le fut dans des conditions assez peu favorables. Eusèbe avait publié en deux livres des tables chronologiques et un résumé de l'histoire universelle. Laissant la première partie, recueil de pièces justificatives et de matériaux qui avaient servi à élaborer la seconde, Jérôme traduisit cette dernière. Mais peut-être bien par coquetterie littéraire a-t-il exagéré un peu la vitesse avec laquelle il a dicté au scribe la version de cet ouvrage et son caractère « tumultueux ». Les

(1) Sur ces faits et ces tendances. cf. CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche*, ch. 7 et 8.
(2) Ep. 57, ad Pammachium, de optimo genero interpretandi (en 395).

détails qu'il ajoute là même, dans sa préface (1), sur la disposition fort compliquée des tables et des renvois dont le livre est émaillé, la distinction des notes et leur rapport avec les chiffres de la colonne correspondante d'après la couleur des initiales et des chiffres eux-mêmes, supposent un travail minutieux et patient. Le mérite en revient, sans doute, au calligraphe, mais celui-ci a dû être dirigé et surveillé de très près par l'auteur. Il serait vain de recommander de transcrire fidèlement l'original si cet original lui-même avait été composé négligemment.

Quant au fond, Jérôme nous apprend lui-même (2) qu'il faut distinguer dans la Chronique trois parties : la première, d'Abraham à la prise de Troie, est la reproduction fidèle du texte eusébien. Autant que l'on peut en juger dans l'état actuel des éditions d'après une version arménienne çà et là abrégée et les fragments du texte grec, cette assertion de Jérôme répond vraiment à la réalité. Sa phrase d'une latinité élégante rend cependant exactement l'original. Il y a des erreurs d'interprétation mais en petit nombre et qui ne semblent pas de nature à entacher gravement la fidélité du traducteur. La deuxième partie, depuis la prise de Troie jusqu'à la vingtième année du règne de Constantin, offre, en dehors du texte d'Eusèbe, des additions concernant spécialement l'histoire romaine, à laquelle un écrivain grec devait naturellement moins s'intéresser. Ces additions sont empruntées à Suétone, et à d'autres historiens, en particulier à Eutrope et Aurelius Victor. Jérôme affirme qu'il les a *très soigneusement* extraites de ces auteurs. En dépit de critiques récentes, j'estime que l'on peut souscrire à ce jugement. Ces additions se rapportent, comme il est dit, avant tout à l'histoire romaine. Çà et là seulement quelques remarques d'ordre géographique ou personnel s'ajoutent aux premières. Celles-ci ont pour objet habituellement de compléter les indications sommaires d'Eusèbe sur les rois de Rome, ou les événements de son histoire. Jérôme ajoute volontiers le détail anecdotique, endroits célèbres par la mort d'un personnage illustre, circonstances de cette mort, réunion des provinces à Rome, énumération des peuples avec lesquels elle s'est

---

(1) PL. 27, édition récente (1913) en une sorte de fac-similé, dans le *Corpus* de Berlin par Helm, au 7e vol. des œuvres d'Eusèbe. La préface de Jérôme, p. 1-7.

(11) Itaque a Nino et Abraham usque ad Troiae captivitatem pura graeca translatio est. A Troia usque ad vicesimum Constantini annum, nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris illustribus historicis curiosissime excerpsi. A Constantini autem supra dicto anno usque ad consulatum Augustorum, Valentis sexies et Valentini iterum, totum meum est (ed. Helm, p. 6-7).

trouvée en guerre. Surtout il y a inséré toute une série de petites notices littéraires, malheureusement incomplètes comme celles d'Eusèbe, puisqu'elles se bornent le plus souvent à indiquer à quelle date est né, est mort ou florissait tel écrivain. Elles apportent un véritable complément d'intérêt et de valeur à son livre pour les lecteurs auxquels il était destiné. Des noms obscurs y voisinent avec les illustrations de la littérature latine. La persévérance même avec laquelle il note tout au long de sa *Chronique* les faits de ce genre est à elle seule une preuve du sérieux apporté à ce travail de complément (1). La troisième partie, des *Vicennalia* de Constantin à la mort de Valens, est exclusivement l'œuvre de Jérôme. Elle est conçue dans le même esprit que les précédentes : indication des principaux faits politiques, successions épiscopales et événements religieux plus importants, mention des écrivains ecclésiastiques ou profanes plus en vue, autres événements divers dignes d'être notés. On ne voit vraiment guère comment on a pu trouver une grande différence entre cette partie et celle due à Eusèbe (2). Exiger de Jérôme une critique analogue à celle de notre siècle et inspirée de principes auxquels son temps était étranger, lui demander de dominer assez son époque pour devancer le jugement de l'histoire et démêler dans la masse des faits ceux qui étaient vraiment le centre des événements est assez oiseux. Le plus grave reproche que l'on puisse lui faire c'est d'avoir, sincèrement d'ailleurs, fort mal jugé certains de ses contemporains. Jérôme n'était pas un homme à qui il fallait demander de l'impartialité (3). Si sincères que soient ses protestations

---

(1) Jérôme parle avec raison de *nunc addita, nunc admixta*. Il y a, en effet, des remarques absolument nouvelles et de simples compléments insérés dans la phrase même d'Eusèbe, par exemple à propos des premiers rois de Rome. Ces additions sont en nombre relativement assez considérable. Elles portent sur des détails biographiques relatifs aux rois, empereurs et autres personnages politiques latins, sur les guerres faites, les pays conquis, les provinces rattachées à Rome. L'apport capital est celui qui concerne le mouvement littéraire. Dans l'ordre chronologique, Jérôme signale les poètes, historiens, orateurs, philosophes, grammairiens qui se sont distingués sous la république et l'empire : Ennius, Plaute, Livius, Caecilius Statius, Térence, Pacuvius, Accius, etc., etc. : la liste est très longue. Pour les écrivains chrétiens, il n'ajoute qu'un ou deux détails à ceux signalés par Eusèbe (Victor : *mediocria volumina*; Cyprien : écrit le *de mortalitate* et des lettres). C'est d'ailleurs tout à fait dans l'esprit de la chronique originale qui signale, mais moins abondamment, les faits intéressant le mouvement littéraire en pays grec.

(2) Voir GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, 1, p. 191-5, qui résume les vues de Schoene.

(3) Il y prétend cependant, car il écrit à la fin de sa préface : non quo de viventibus timuerim libere et vere scribere, timor enim Dei hominum timorem expellit (ed. Helm, p. 7).

qu'il ne craint que Dieu et ne redoute pas de dire la vérité, il n'est pas à l'abri du parti pris, au contraire. Amis ou ennemis sont traités avec la même vigueur de sentiment : il est tout à l'éloge ou au blâme. Ainsi rien ne montre mieux à quel point il est attaché au parti paulinien que le jugement injuste sur saint Mélèce et la manière dont son rival Paulin est loué (1). Saint Basile n'est pas plus respecté, mais sans doute le reproche de superbe que lui fait Jérôme n'est-il qu'un écho des conversations avec saint Grégoire de Nazianze dont le mécontentement contre son ami, à propos de son ordination épiscopale, n'a jamais pu se calmer (2). Saint Cyrille de Jérusalem et Pierre d'Alexandrie ne sont pas mieux servis (2). Dans quelle mesure saint Jérôme a modifié, en une édition ultérieure, d'autres jugements, c'est difficile à préciser. Si ces altérations dues à son ressentiment étaient prouvées, elles attesteraient évidemment une petitesse d'âme fâcheuse (4). Qu'il ait fait attention spécialement à certains détails de l'histoire monastique, c'est tout naturel de sa part et on ne saurait l'en blâmer, s'il est vrai que, dans l'histoire de ce temps et de plus en plus, cette institution occupe une place capitale. Qu'il ait aussi relaté certains événements merveilleux, témoignant d'une crédulité excessive, il suivait en cela l'exemple des plus grands historiens et assurément nul ne songe à prétendre qu'il faille lire sans discernement sa *Chronique*.

Il n'en reste pas moins que, par cette traduction et les compléments qu'il y avait ajoutés, saint Jérôme rendait à l'Occi-

---

(1) A propos de Mélèce et de ses prédécesseurs, il écrit ces lignes, antérieures évidemment au Concile de 381 : « Quorum idcirco tempora non digessi quod eos hostes potius Christi quam episcopos iudicem (ed. Helm, p. 232, ad. a. 328) ; et plus loin : « Exsilii instissimam causam subita fidei mutatione delusit » (*ibid.*, p. 242, ad a. 360). Au contraire, il écrit de Paulin : « Lucifer, adscitis duobus aliis confessoribus, Paulinum, Eustathii episcopi presbyterum, qui se numquam haereticorum communione polluerat, in parte catholica Antiochiae episcopum facit. » (*ibid.* p. 242, ad. a. 362). C'est, sans doute, à l'influence de ces sympathies pauliniennes que l'on doit attribuer la manière élogieuse dont il est parlé de Lucifer de Cagliari et de Grégoire d'Illiberis (ed. Helm, p. 246, ad. a. 370) : « Numquam se arrianae miscuit pravitati. » Il est difficile d'admettre que Jérôme eût déjà écrit l'*Altercatio Luciferiani et orthodoxi*, bien qu'il y parle de *beatus Lucifer*.

(2) Basilius Caesariensis episcopus Cappadociae clarus habetur qui multa continentiae et ingenii bona uno superbiae malo perdidit (ed. Helm, p. 248, ad. a. 376). Comparer avec saint Grégoire de Nazianze, in laudem Basilii magni, n. 59, PG. 36, 573 AB (mais aussi n. 64, 580 D.).

(3) Cyrille, ed. Helm, p. 237, ad a. 348; Pierre, *ibid.*, p. 247, ad a. 373 : Petrus qui post Valentis interitum tam facilis in recipiendis haereticis fuit ut nonnullis suspicionem accepitae pecuniae intulerit.

(4) J'ai montré ailleurs (*Bulletin*, 1918, p. 318), qu'il n'y a pas à retenir l'accusation en ce qui concerne Rufin et Florentinus.

dent un précieux service. Jusqu'alors on n'y possédait rien qui permît de s'orienter à travers l'histoire universelle, qui facilitât l'étude comparée de la Bible et des historiens profanes. La *Chronique* mettait à la portée de tous une foule de notions dispersées à travers de nombreux livres. Elle piquait la curiosité en la satisfaisant dans une large mesure. En reliant le présent au passé, elle continuait à maintenir ce contact étroit par lequel les générations se sentent solidaires les unes des autres. Il n'était pas jusqu'à cette union du sacré et du profane qui ne présentât un double avantage : elle confirmait le fidèle dans la persuasion que sa religion était la plus noble, la plus ancienne comme la plus pure de toutes celles qui se disputaient le monde, mais aussi elle éveillait ou maintenait sa sympathie pour l'histoire profane, elle lui rappelait que, citoyen du ciel, il était encore citoyen de l'empire romain, héritier de cette civilisation antique dont les principaux faits connus lui étaient rappelés. Cela l'empêchait de s'isoler et de se désintéresser de ce qui s'y passait. Le succès de la *Chronique* de Jérôme, attesté par ses remaniements et ses continuations, n'a rien qui doive étonner. Il était très légitime et c'est en partie à ce livre que le moyen âge doit ce qu'il savait de l'histoire antique.

Jérôme, en arrêtant sa *Chronique* à la mort de Valens (1), n'agissait pas par une sorte de réserve à l'égard de ses contemporains. Il voulait, au contraire, écrire avec plus de détails l'histoire postérieure, mais il ne se sentait pas encore assez maître de son sujet. Les incursions des barbares jetaient partout le trouble et rendaient bien précaire la situation. Il fallait attendre des jours meilleurs. D'autres préoccupations survinrent plus tard et le projet d' « *histoire de son temps* » ne fut jamais réalisé (2).

Saint Jérôme n'abandonnait point d'ailleurs ses études scripturaires. La lecture d'Origène lui révélait de plus en plus les richesses de la Bible. Aussi plein d'admiration pour celui qu'avec Didyme il considérait, après les Apôtres, comme le maître de l'Eglise, encouragé d'ailleurs par le prêtre Vincent, il se mit à l'œuvre pour le faire connaître aux Latins. La fréquen-

---

(1) La Chronique a été écrite entre 378 et 381, avant l'épître 18, où elle est citée. Jérôme l'appelle tantôt *Temporum liber* (ep. 18, 1, datant de la première moitié de 381), tantôt *Chronicon omnimodae historiae* (notice du *De Viris*).

(2) Voir la fin de la préface à la Chronique (ed. Helm, p. 7) : « Quo fine contentus, reliquum temporis Gratiani et Theodosii latioris historiae stilo reservavi, non quo de viventibus timuerim libere et vere scribere, — timor enim Dei hominum timorem expellit, — sed quoniam dibacchantibus adhuc in terra nostra barbaris, incerta sunt omnia.

tation de ce grand esprit lui ouvrait des horizons nouveaux, avivait son désir de s'instruire et comme insensiblement le préparait à sa tâche future de commentateur. Elle ne lui apprenait pas seulement par la variété des aperçus, la richesse des applications, l'ingéniosité de l'exégèse, à tirer magnifiquement parti du texte sacré, elle l'habituait aussi à en scruter de près les syllabes, à comparer les versions et à trouver dans cette comparaison un principe de solution pour les passages difficiles. Rien ne pouvait le confirmer davantage dans son ardeur à apprendre l'hébreu et à recourir au texte original que la lecture de ces travaux d'Origène sur le texte sacré, des *scolies*, courtes gloses expliquant les passages obscurs, des *homélies* destinées aux fidèles et visant davantage à l'édification, des *tomes* surtout, où, sans contrainte, le docteur Alexandrin donnait libre essor à son génie et déployait ses merveilleuses dispositions pour l'exégèse (1).

Jérôme aurait voulu pleinement répondre aux vœux de Vincent, mais ce n'était pas possible : l'ardeur au travail, les lectures prolongées lui avaient fatigué la vue; ses ressources amoindries ne suffisaient plus à entretenir les tachygraphes nécessaires. En envoyant à son ami les premiers fruits de ce genre d'occupations, il renouvelait cependant sa promesse de travailler de tout cœur à faire entendre Origène aux oreilles latines, mais la fécondité du labeur dépendait d'une double condition : recouvrer la santé que les prières de Vincent à Jésus pouvaient lui obtenir et avoir, aux frais du même Vincent, un tachygraphe qui recueillerait la dictée de Jérôme.

A ce moment, il achevait de traduire vingt-huit homélies d'Origène. Les quatorze premières tirées du commentaire de Jérémie étaient depuis quelque temps déjà achevées (2); les autres sur Ezéchiel avaient été dictées par morceaux, à diver-

---

(1) Sur l'attitude de Jérôme à l'égard d'Origène, voir la préface *ad Vincentium presbyterum* en tête des homélies traduites sur Ezéchiel (PL. 25, 583-86). La teneur même de cette préface indique qu'il s'agit bien de ces homélies seulement et non pas aussi de celles sur Jérémie traduites et sans doute aussi publiées déjà depuis quelque temps (iampridem). Il appelle Origène « hominem, iuxta Didymi videntis sententiam, alterum post Apostolum (Apostolos) Ecclesiarum magistrum (*ib.* 583).

(2) Post quatuordecim homilias in Hieremiam quas iampridem confuso ordine interpretatus sum (PL. 25, 585 A). En effet, il suffit de jeter un coup d'œil sur le tableau dressé par M. Klostermann (*Origenes Werke* t. III, p. XVII) pour voir combien le mot *confuso* est justifié. A suivre le texte du prophète, il faut classer les homélies dans l'ordre suivant : 1, 13, 14, 5, 6, 8, 7, 9, 10, 11, 12, 4, 3, 2. Jérôme a omis les homélies originales 3,-5, 6, 7, 15, 12, 19, 20. On n'a que la version latine pour deux homélies (De la Rue 20, 21; Klostermann 21, 22). L'épistola 8a parmi les *Spuria* (PL. 30, 116-22) n'est autre, comme l'a signalé M. Klostermann, que l'homélie 5e (8e d'Origène) du recueil hiéronymien. L'éditeur ajoute avec rai-

ses reprises, selon l'occurrence (1). A cette occasion, Jérôme ne revient pas sur la manière dont il entend la traduction; il signale pourtant la loi qu'il s'est imposée avant tout : respecter la simplicité de style de l'original, seule profitable à l'Eglise, en négligeant tout le brillant de la rhétorique.

Autant que nous pouvons en juger, par le texte de Jérémie, il a tenu parole (2). C'est par exception seulement que sa plume donne un ton plus oratoire ou une couleur plus brillante au style d'Origène. Elle n'en garde pas moins une simple élégance qui, s'ajoutant au riche fonds des homélies, rend attrayante leur lecture. Ce qui importe davantage encore, on trouve observée raisonnablement la fidélité que l'on attend d'un traducteur. Nous ne pouvons guère en juger que pour

---

son qu'il est instructif, en présence de ce fait, de relire les appréciations portées sur le caractère de la pièce : Cetera, quod et Erasmo notatum est, ne pilum quidem Hieronymianae dictionis habet nec ullum vestigium pectoris illius : de Jérôme auteur peut-être, de Jérôme traducteur, c'est tout différent. M. Klostermann a étudié en détail la version hiéronymienne dans les *Texte und Untersuchungen*, t. 16, 3 (1897), p. 19-31, et *Origenes Werke*, III, p. XVI-XXIII (1901). Voir GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, I, § 16, p. 181 s., pour la date, p. 56.

(1) Has quatuordecim in Ezechielem (homilias) per intervalla dictavi (préface *ad Vincentium*, PL 25, 585 A). Après une première homélie commentant le début de la prophétie, on a une série suivie : h. 2-5 : ch. 13-14; h. 6-12 : ch. 16-17; h. 13 : ch. 28; h. 14 : ch. 44. Il n'est presque rien resté du texte original d'Origène. La comparaison de la version hiéronymienne avec les fragments tirés des chaînes donne des résultats variables : tantôt il y a accord absolu, tantôt parenté moins étroite mais encore assez intime, tantôt certaines divergences qui montrent en Jérôme une assez large liberté, tantôt des différences telles que le texte grec doit être considéré comme un résumé ou un remaniement : on sait combien le texte des chaînes est sujet à caution.

(2) L'édition Klostermann indique les variantes principales entre le texte et la traduction hiéronymienne. En tenant compte aussi des autres, on constate que les erreurs de traduction ne sont pas fréquentes. Le plus souvent, il faut signaler de légères omissions : un mot, une incise. Jérôme a paraphrasé ou voulu rendre plus clair ou donner plus de couleur et de brillant. Parfois aussi, il amortit la vivacité de l'original, supprime un appel direct aux auditeurs (vg. h. 1, n. 7 et 8), abrège notablement. L'essentiel à observer, avec Klostermann, est qu'on ne trouve pas trace des remaniements dogmatiques dont parle Rufin. La lecture suivie et comparative des deux textes ne m'a point paru justifier l'impression — qualifiée par Klostermann lui-même de subjective — que Jérôme aurait été plus négligent vers la fin de sa tâche. Je note seulement que l'homélie 5 paraît dans l'ensemble rendue avec plus de fidélité que l'homélie 4. On trouvera dans Klostermann T. U. *l. l.* p. 28-31 une série de passages où, grâce à la version hiéronymienne, on peut améliorer le texte grec. Naturellement, seule une édition critique de cette version permettra d'arriver à des conclusions définitives. Les éditions anciennes de saint Jérôme ont besoin d'être notablement améliorées, à en juger par les volumes de l'édition nouvelle, parus dans le *Corpus* de Vienne.

Jérémie : une confrontation suivie du texte tel qu'il a été conservé et de la version hiéronymienne montre que l'interprète s'est en somme acquitté très convenablement de son office et, à part certains détails ordinairement négligeables, fait bien vraiment entendre Origène aux oreilles romaines. C'était rendre à l'Occident un grand service. En vulgarisant ces homélies, Jérôme enrichissait à la fois la théologie et la piété; il rendait accessibles des sources vives, qui pourraient alimenter abondamment les ruisseaux jusque là assez pauvres. S'il y avait excès dans l'interprétation allégorique, il était largement compensé par la variété même du contenu et sa valeur religieuse. Nous ne savons dans quelle mesure l'écrivain put tenir dès lors sa promesse de traduire en grand nombre les œuvres d'Origène. Ce n'est pas sans raison cependant qu'on rapporte à cette période de son activité la version de neuf homélies sur Isaïe dont, par une particularité encore inexpliquée, Jérôme n'a jamais voulu ensuite rappeler l'existence. C'est même par une allusion maligne de Rufin, au cours de la controverse origénienne, qu'on a pu seulement lui en confirmer la paternité (1).

---

(1) PL. 24. 901-936. Plus encore que pour les homélies sur Jérémie, il pourrait être parlé ici de *confuso ordine*. Une note qui précède l'homélie 5 (PL. 24. 916 B) laisse entendre qu'il en était ainsi déjà dans l'original : « Haec allocutio in graeco perperam valde fuit, ideo iuxta sensum et ordinem non etiam iuxta verba translata ». Jérôme n'a certainement rien fait pour y porter remède, pas même pour rapprocher les homélies qui traitent d'un sujet commun. Elles devraient être dans l'ordre suivant : h. 3 : ch. 4; h. 5 sur 6 1-6; 6 sur 6 8-10 qui se complètent; h. 1 qui reprend brièvement l'h. 5 sur Ozias; h. 4 sur 6 2-7 revient aussi sur des points déjà touchés dans l'homélie 1; l'h. 9 reprend le sujet de l'h. 6 : le début seul est conservé; elle s'étendait, à en juger par le titre, jusqu'au début du ch. 7. L'h. 2 la suit immédiatement (ch. 7) Les deux dernières sont isolées, h. 7 sur Is. 8 18-19; h. 8 sur 10 10-14. Le traité sur Isaïe, ch. VI, publié par dom Amelli, dirigé contre Origène, contient huit fragments de l'h. 1 en version latine différente de la précédente et qui apparaît plus littérale. La comparaison laisse l'impression que la version faite par saint Jérôme des homélies sur Isaïe est la moins satisfaisante de ses traductions d'alors. Peut-être est-ce la raison pour laquelle il n'a jamais fait allusion à ce travail. Les altérations de nature dogmatique, auxquelles fait allusion Rufin (*Apol.* II. 27 92. 21-606-7), se retrouvent dans ces fragments. Il faut en signaler une autre, c. 903 D. L'authenticité de cette traduction, un moment contestée par Vallarsi qui s'est rétracté, est mise hors de doute par le témoignage de Rufin. La date est controversée. Vallarsi et Bardenhewer la fixent peu après 392, à cause du silence du *De Viris* ; Grützmacher (Hieronymus I. 56-57) met cette version avant celle des homélies sur Jérémie et Ezéchiel, à cause du style plus embarrassé. La remarque est juste; le style est en effet moins brillant, mais alors le silence de la préface *ad Vincentium* est peu explicable. Il semble préférable de penser que ces homélies ont été traduites peu après, à un moment où soit la maladie, soit le travail ne laissaient pas à Jérôme sa pleine liberté d'allure. Les retarder jusqu'après 392 n'est guère compatible avec la facilité acquise alors par Jérôme et

Ces travaux l'avaient mis en goût. Poussé par ses amis, avant tous sans doute par saint Grégoire de Nazianze, son maître en exégèse et qui avait déjà dû lui recommander l'étude approfondie d'Origène, dont il était un fervent, Jérôme résolut d'essayer ses propres forces et de donner au public un spécimen de commentaire. La vision où les Séraphins vinrent purifier les lèvres d'Isaïe était déjà l'objet de cinq des homélies d'Origène, qu'il venait de traduire; elle l'attira de nouveau. Ce travail de traduction lui servit ainsi comme de préparation immédiate à la nouvelle œuvre (1).

Jérôme suit, en effet, de très près Origène dans l'interprétation des détails de la vision, tout en faisant cependant œuvre personnelle. A la malencontreuse allégorie, qui découvre dans les deux séraphins le Fils et le Saint-Esprit, il substitue le symbolisme des deux Testaments. D'autres détails attestent son originalité. D'ailleurs, il a recours à diverses sources qu'il sait excellemment approprier à son développement. L'ensemble est bien venu; aucun détail n'est négligé; le style est élégant comme à l'ordinaire. L'exégèse hiéronymienne est déjà constituée dans ses grandes lignes; établissement du sens littéral, interprétation symbolique, mais avec rareté, ici, de l'application morale; richesse de l'érudition biblique et mise à contribution continue des devanciers. On voit, par la multiplicité même des questions qu'il pose, que le commentateur a étudié le récit sous toutes ses faces (n. 1, 6); les comparaisons de texte entre les différents livres de l'Ecriture témoignent d'une certaine dextérité (n. 4, réfutation d'Origène et accord de saint Jean et de saint Paul; 7 *dominus Sabaoth*). Saint Jérôme ne craint pas d'ailleurs de donner son opinion personnelle; il fait preuve d'une certaine maîtrise de pensée et de jugement indépendant.

Un deuxième travail sur le même sujet est d'une allure un peu différente et de caractère plus technique (2). Reprenant les derniers versets commentés dans l'exposé précédent, Jérôme groupe les diverses traductions grecques, Septante, Aquila, Théodotion, Symmaque et y ajoute quelques explications exégétiques.

Ces essais intéressent surtout comme prémices. Ils marquent une étape dans l'acquisition de la méthode définitive. L'*hebraïca veritas* est encore à peu près absente du commentaire; elle ne se fera pas attendre longtemps.

---

son état d'esprit. On ne s'expliquerait guère alors l'absence de toute allusion dans le commentaire sur Isaïe. Il y a quelques coïncidences matérielles d'expression avec l'ep. 18 sur la vision d'Isaïe (1re moitié de 381).

(1) Epist. 18; n. 1-16; ed. Hilberg, 18 A, p. 73-96.

(2) Ep. 18, n. 17-21; ed. Hilberg, 18 B, p. 97-103.

Après s'être démis de l'épiscopat de Constantinople, Grégoire de Nazianze s'était retiré en Cappadoce. Jérôme continua pendant plusieurs mois encore à séjourner dans la capitale. Naturellement, le départ de son maître la lui rendait moins agréable. Aussi accepta-t-il volontiers l'occasion de revenir à Rome que lui offrait la convocation du Concile de 382. Saint Epiphane et Paulin s'y rendaient : ils durent l'inviter à les y accompagner pour leur servir d'interprète et leur faciliter les relations avec le monde religieux romain. Jérôme les suivit volontiers. Il y avait une dizaine d'années qu'il n'avait pas revu l'Occident. Il était temps d'y faire connaître les richesses que l'Orient lui avait prodiguées.

Ferdinand CAVALLERA.

LE RÈGNE DE SALOMON

(Suite) (1)

II. — Les relations avec l'étranger

L'horizon politique des écrivains sacrés pour la période des Juges ne dépasse guère les voisins immédiats du pays de Canaan : Moabites, Benè-Ammon, Philistins, pillards nomades des confins du désert de Syrie. C'est à peine s'il est parlé, en termes d'ailleurs quelque peu obscurs, des Araméens de l'Euphrate venus pour une razzia jusque dans le territoire de Juda (2); les Sidoniens ou Phéniciens ne sont nommés qu'en passant parmi les oppresseurs d'Israël et comme un peuple qui vit dans une tranquillité enviable (3). Pas plus à cette époque qu'à celle de Josué il n'est fait allusion à l'Egypte. Pourtant, dans les premières années du XII[e] siècle, en pleine période des Juges, le pharaon Ramsès III avait paru à la tête de ses armées et avec sa flotte de guerre dans la Syrie méridionale où il avait arrêté, par une double victoire continentale et maritime, l'avance jusque là irrésistible des aventuriers égéens qui devaient, plus ou moins malgré lui, s'établir dans la plaine côtière

(1) Voir *Bulletin*, ci-dessus, pp. 62 et suiv.

(2) *Juges*, III, 7-11. Sur ce raid des Araméens en Juda voir *Bulletin*, 1918, pp. 50 et 51.

(3) Dans la Bible comme dans Homère, le terme « Sidoniens » désigne les Phéniciens du sud d'après le nom de leur première métropole. Les Sidoniens sont mentionnés comme oppresseurs d'Israël dans *Juges*, X, 12 et moins sûrement, en raison de la surcharge évidente du texte en cette section, dans III, 3; mais nous ne connaissons aucun détail relatif à cette oppression. C'est à propos du voyage des espions danites dans le nord de la Galilée qu'il est parlé de la vie paisible que mènent les Sidoniens, *Juges*, XVIII, 7 et 9.

de Canaan; il avait parcouru en vainqueur impitoyable les vallées du Litany et de l'Oronte, emportant Qadhesh, bousculant les Hittites, ramassant des prisonniers nombreux et un riche butin; il avait restauré la suprématie séculaire de l'Egypte sur Canaan en établissant des garnisons dans ce pays, en y édifiant un temple à son dieu Amon, en y prélevant des redevances périodiques d'huile, d'orge et de bétail, et les Bédouins trop remuants de la péninsule du Sinaï avaient été mis à la raison par ses corps de police (1). L'Assyrie à son tour était venue vers 1100, avec Téglath-phalasar Ier, affirmer ses visées sinon ses droits sur la Syrie du nord et avait reçu l'hommage déférent du pharaon obscur qui régnait alors dans la vallée du Nil (2). De ces grands événements qui annonçaient les terribles luttes des siècles prochains où Israël jouera son rôle toujours modeste et souvent tragique, la Bible ne nous dit rien (3). On sent qu'à cette époque les tribus d'Israël, écrasées par les lourds soucis de leur établissement en Canaan, ne portaient pas leurs regards au delà de cette terre jadis si convoitée qu'elles peinaient à s'approprier et à exploiter. Elles n'avaient pas encore réalisé pleinement leur unité nationale; pour les grands empires qui les surveillaient de loin, elles n'étaient alors qu'un ensemble anarchique de pillards heureux mais sans cohésion; elles comptaient à peine dans la vie politique de l'Asie antérieure.

Au bout de trois siècles, la royauté leur donna enfin l'unité et aussitôt le peuple d'Israël fit une tout autre figure dans le monde syrien. Ayant refoulé les Philistins, assimilé ou asservi les derniers Cananéens, Israël est maître incontesté de son ter-

---

(1) Ces renseignements sont fournis par les documents égyptiens du règne de Ramsès III. On trouvera leur traduction, par exemple, dans BREASTED, *Ancient Records*, tome IV, et leur utilisation dans MASPÉRO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, pp. 461 et suiv.

(2) Les textes sont donnés dans SCHRADER, *Keilinschriftliche Bibliothek*, I, pp. 15-49. Sur la campagne qui semble avoir conduit Téglath-phalasar Ier jusqu'au promontoire du Nahr el Kelb, voir MASPÉRO, *loc. cit.*, pp. 656 et suiv., et DHORME, *Revue Biblique*, 1910, pp. 56 et suiv.

(3) Cette omission, comme les omissions de faits encore plus importants que celui-là et qui intéressaient de très près Israël, suffirait à montrer que les historiens bibliques ne se sont pas proposés d'écrire une histoire de leur peuple aussi complète que possible. C'est une « histoire sainte » qu'ils ont voulu écrire, c'est-à-dire une histoire où ils montreraient par des faits choisis les interventions providentielles de Dieu dans la vie de son peuple élu. Notre curiosité dépasse la leur et nous voudrions ne rien perdre de ce qui intéressa Israël. En élargissant, à l'aide des nombreux documents profanes que nous connaissons aujourd'hui, l'histoire humaine du peuple de Dieu, non seulement on n'en dérange pas les grandes lignes telles qu'elles ont été fixées par les écrivains sacrés, mais on arrive aussi à se convaincre que le peu d'importance politique de ce petit peuple fait ressortir par contraste la hauteur et la valeur incomparables de sa mission religieuse.

ritoire « de Dan à Bersabée », et maintenant il songe à s'imposer aux peuples d'alentour qui l'ont trop longtemps inquiété dans la possession de sa conquête et à tenir tête ou à tendre une main amicale aux nations riches et puissantes qu'il veut écarter de son domaine ou cherche à fréquenter. Ce n'est plus seulement contre Moab et Ammon, contre les Philistins et les nomades que Saül et David entraînent leur jeune peuple vigoureux. Saül déjà semble avoir eu affaire aux Araméens qui venaient de s'installer au delà de ses frontières septentrionales et s'organisaient avec une rapidité qui était grosse de menaces pour les Hébreux (1). Mais c'est David surtout qui inaugure de la manière la plus heureuse la politique internationale d'Israël. Ses brillantes victoires sur les Araméens lui ouvrent toute la Syrie centrale jusqu'à l'oasis de Damas et à la plaine de la Coelésyrie; l'écrasement des Edomites lui prépare tout au moins l'accès à la Mer Rouge par le golfe Elanitique; il n'est pas invraisemblable qu'il profite de l'aide de l'Égypte pour porter le coup décisif aux Philistins et s'avancer vers la grande route commerciale du littoral méditerranéen (2); enfin, il s'abouche avec les Phéniciens et leur demande de lui mettre en état Sion, la forteresse de Jérusalem, dont il a fait sa résidence royale.

Plus encore peut-être que ses guerres heureuses, la paix même entrecoupée d'expéditions et de troubles et l'organisation même encore rudimentaire qu'il donna à Canaan, permirent à David de nouer des relations avec les étrangers. Les commerçants des peuples voisins, Egyptiens, Phéniciens, Syriens, Ismaélites aux nombreuses tribus circulaient depuis des siècles dans ce pays qui n'était qu'une voie de passage entre les grands centres de civilisation de l'Egypte et de l'Arabie, de l'Asie mineure et du monde égéen, de la Mésopotamie, de l'Assyrie et de la Chaldée (3). Mais le Canaan morcelé et agité de la période

(1) I *Samuel*. XIV, 47, mentionne d'un mot la guerre que fit Saül « contre le roi (d'après le grec; l'hébreu porte : les rois) de Çobhâ ». Cette mention intéressante ne mérite pas d'être rejetée, comme le proposent certains critiques, par le seul fait qu'elle est brève. L'auteur de ce résumé rédactionnel possédait d'autres documents que ceux qu'il nous a transmis dans sa synthèse du règne de Saül.

(2) Sur cette conjecture des plus plausibles voir *Bulletin*, 1911, p. 20, note 1.

(3) Pour le rappeler en passant, c'est cette situation même qui empêchait radicalement Israël de devenir jamais un grand Etat. Le territoire qui lui avait été destiné est trop étroit, resserré qu'il est entre la mer et le désert de Syrie, sans un système de routes qui pût rayonner au loin dans toutes les directions, sans de bons ports qui eussent pu rivaliser avec ceux de la Phénicie. Etendue le long de la côte, la Syrie n'est qu'un couloir où il ne pouvait se former que de petits royaumes et où les grands empires, situés à ses extrémités, s'engageaient pour se ruer l'un contre l'autre, sans se soucier beaucoup des principautés médiocres qu'ils écrasaient sur leur passage.

des Juges n'avait offert qu'un marché peu favorable aux transactions des caravanes et des trafiquants établis. Les routes étaient peu sûres (1); le pays, disputé entre Hébreux et Cananéens, razzié par les nomades pillards de l'Outre-Jourdain et de la presqu'île du Sinaï, grugé par l'exploitation méthodique des Philistins, produisait moins et ne disposait pas du superflu nécessaire aux échanges; les misères des guerres presque continuelles, l'insécurité de l'existence réduisaient les besoins et réprimaient le goût de l'aisance et du luxe (2). En pacifiant et en organisant Canaan, David y fit renaître la richesse, rassura ceux qui possédaient, permit enfin au commerce d'y reparaître et de prospérer. Les gouverneurs qu'il avait établis dans la région de Damas et dans le pays d'Edom n'y protégaient pas seulement les caravanes et les marchands israélites; ils devaient diriger vers la métropole les produits que celle-ci ne possédait point. Puis, sur les traces des ouvriers phéniciens appelés à Jérusalem et sur celles des armées égyptiennes venues peut-être en Philistie, les trafiquants de Phénicie et d'Egypte commencent à arriver. Sous Salomon, ils parcourent le pays en tout sens et l'inondent de leurs marchandises; presque partout, mais surtout dans les villes, ils trouvent une clientèle qui, à l'imitation du roi magnifique de Jérusalem, est entraînée par le vertige du luxe et de la dépense. Israël à son tour, le roi en tête, se livre au commerce et commence à parcourir la terre et les mers pour amasser de l'or; il n'est plus un peuple de cultivateurs courbés sur la glèbe et de bergers qui ne vivent qu'avec leur troupeau; il fréquente l'étranger, il connaît le monde, il est définitivement entré dans la vie internationale. La diplomatie va lier son gouvernement aux gouvernements des peuples voisins (3); Salomon, soit sur le pied d'égalité, soit en maître ou en demi-vassal, entretiendra des relations suivies avec le roi de

---

(1) Le fuyard égyptien Sinouhit et les lettres d'El-Amarna s'en plaignaient déjà aux temps anciens. La situation était encore pire au temps des Juges comme le signale le cantique de Débora, *Juges*, V, 6 : « Aux jours de Yaël, il n'y avait plus de caravanes, — et ceux qui prenaient les sentiers faisaient des détours. — Il n'y avait plus personne dans les villages d'Israël... »

(2) Aussi il faut voir l'empressement des gens de Gédéon à lui offrir de devenir leur roi, puisque, après la contre-razzia qu'il a si heureusement conduite, ils avaient recueilli comme butin des anneaux d'or, des croissants de métal, des perles, des chaînes de chameau et des vêtements de pourpre; *cf. Juges*, VIII, 22-26. Ces pauvres gens n'auraient jamais pu s'offrir toutes ces belles chose s'il les leur avait fallu acheter.

(3) Déjà au temps de David nous trouvons des missions diplomatiques, celle qu'il envoie porter ses condoléances à Hanoun, le roi d'Ammon qui vient de perdre son père, celle que lui envoie Tôou, roi araméen de Hamath, pour le féliciter de sa victoire sur Hadadézer, roi araméen de Çobhâ. *cf.* II, *Samuel*, X, 1-5; VIII, 9 et 10.

Tyr, les pharaons de Tanis ou de Bubaste, les rois de Damas et d'Edom, et les Hébreux verront avec émerveillement les princes et les roitelets d'alentour et jusqu'à une reine arabe arriver à Jérusalem en splendide équipage pour rendre visite au grand roi, traiter d'affaires avec lui et lui offrir des présents (1).

∴

La Phénicie, mettant alors à profit l'éloignement de l'Assyrie, l'effondrement des Hittites, les troubles du monde égéen (2) et la somnolence de l'Egypte, inaugurait une période brillante de son histoire. Elle ne constituait pas un royaume uni comme l'était Israël; ses principaux ports étaient autant de villes libres ayant chacune son prince et ses entreprises particulières. Toutefois, si, à certaines époques comme celle d'El-Amarna, par exemple, elles possédaient à peu près le même pouvoir et se trouvaient en mesure de revendiquer leur indépendance, au temps de David et de Salomon, la ville insulaire de Tyr jouissait parmi elles d'une prééminence incontestée. Elle la devait en grande partie à la décadence de Sidon, l'antique métropole des Phéniciens, dont les habitants, impuissants à repousser une attaque des Philistins, semble-t-il, s'étaient enfuis à Tyr sur leurs vaisseaux (3). Sidon ne disparut pas pour toujours mais Tyr qui existait déjà depuis des siècles allait prendre la tête de ce grand mouvement commercial et colonisateur qui a laissé des souvenirs si nombreux dans la littérature classique.

Il était commencé depuis peut-être deux siècles lorsque Hiram, fils d'Abibaal, monta sur le trône de Tyr où il régna trente-quatre ans (environ 968-935) (4). C'est à partir de cet

---

(1) I *Rois*, X, 23-25; 1-13.

(2) Notamment les déplacements des « peuples de la mer » égéenne et des aventuriers d'Asie mineure, l'invasion dorienne, la guerre de Troie.

(3) C'est du moins des Philistins que l'on peut entendre ce qui est dit du roi d'Ascalon par l'historien latin Justin, abréviateur de Trogue-Pompée. Après avoir rapporté la fondation de Sidon par les Phéniciens il écrit : « Post multos deinde annos a rege Ascaloniorum expugnati, navibus appulsi, Tyron urbem ante annum Trojadae cladis condiderunt » (XVIII, 3). A l'époque où doit se placer la guerre de Troie, les Philistins étaient, en effet, maîtres d'Ascalon, où ils s'étaient établis au cours de la première moitié du XII[e] siècle, mais Tyr existait déjà depuis longtemps, car elle est mentionnée dans la correspondance d'El-Amarna dès le commencement du XIV[e] siècle.

(4) Les sources de nos renseignements sur Hiram sont la Bible et les extraits de Ménandre d'Ephèse et de Dios dans Josèphe. La Bible ne le nomme qu'à propos de ses rapports avec David et Salomon : II *Samuel*, V, 11; I *Rois*, V, 15-32 (Vulgate, V, 1-18); IX, 11-14; 26-28; X, 11-15, puis dans les passages parallèles des Chroniques. Les fragments de Ménandre et de Dios qui s'étaient servis des annales tyriennes complètent heureuse-

Hiram que se nouèrent des rapports suivis d'intérêt, de commerce et de politique entre les Hébreux et les Phéniciens. Il avait déjà traité quelques affaires avec David, lui avait envoyé des matériaux et procuré des ouvriers pour l'embellissement de Sion. Il était trop entendu pour ne pas flairer en son successeur un client plus prodigue dans la dépense. A peine eut-il appris que David n'était plus et que Salomon avait ceint la couronne qu'il expédia à Jérusalem un message de condoléance pour la mort de son glorieux ami et de félicitations pour l'avènement du nouveau roi. Très vite des relations cordiales s'établirent entre les deux cours. On échangeait des ambassades et des lettres. Les deux princes, qui se flattaient de l'emporter l'un sur l'autre en pénétration et en sagesse s'envoyaient à résoudre d'abstruses questions dans le goût de l'Orient. Celui qui ne trouvait pas la clef de l'énigme devait payer à son partenaire un gros enjeu. Les historiens de Tyr, désireux de n'être pas en reste à l'égard de ceux d'Israël, racontaient qu'Hiram d'abord battu avait dû s'exécuter et avait versé à Salomon une somme très élevée. Mais un de ses sujets, nommé Abd-Hammon le jeune, qui jouissait d'une grande réputation de finesse, était venu à son aide; ce sage trouva la solution des problèmes proposés par Salomon et, à son tour, en imagina d'autres que Salomon n'arriva pas à résoudre; Hiram gagna de cette façon une forte somme d'argent.

Un autre souvenir des annales tyriennes est, sans doute, un peu plus authentique : Hiram aurait donné sa fille en mariage à Salomon (1). C'est pour célébrer une union de ce genre, et peut-être même celle-ci, que fut composé l'épithalame du

---

ment les données bibliques et nous montrent en Hiram un prince qui fut tout le pendant de Salomon. On trouvera les fragments de Ménandre dans JOSÈPHE, *Antiq. Judaic.* VIII, 5, 3; *Contra Apionem*, I, 18, ceux de Dios dans le même passage des Antiquités judaïques et dans *Contra Apionem*, I, 17, de l'édition Didot.

L'inscription phénicienne d'une coupe de bronze brisée trouvée en Chypre et qui porte la mention d'un « Hiram, roi des Sidoniens » (*Corpus Inscriptionum semiticarum*, I, 5) semble devoir être datée de Hiram II qui régna à Tyr dans le troisième quart du VIII[e] siècle avant J.-C., soit deux siècles après Hiram I[er].

Les dates du règne de Hiram sont fournies par Ménandre qui présente une chronologie intéressante dont le point d'arrivée est la fondation de Carthage. La chronologie biblique pour cette période reste toujours incertaine, d'autant plus que les chiffres de « quarante ans » donnés pour la durée de chacun des règnes de David et de Salomon pourraient n'avoir pas d'autre but que d'indiquer que ces deux rois ont régné le temps d'une génération selon un procédé approximatif de calcul dont la Bible offre plusieurs exemples.

(1) Ce détail est donné d'après les historiens Ménandre et Laetus par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, XXI, P. G., col. 840; TATIEN, *Oratio adversus Graecos*, 37, P. G. 6, col. 880 et EUSÈBE, *Praeparatio evange-*

psaume XLV, qui nous a été conservé en raison de sa signification messianique (1).

(*Prologue*)

De mon cœur transporté sortent des mots exquis
Car c'est à un Roi que je dis mon travail :
Ma langue est un calame de scribe rapide.

(*1re partie : Le Roi*)

Tu es le plus beau des enfants des hommes,
La grâce est répandue sur tes lèvres :
Aussi es-tu béni de Dieu à jamais.
Ceins ton glaive sur ta cuisse,

---

lica, X, 11, P. G. 21 col. 821. Cf. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum graecorum*, IV, p. 447, 3. Nous ne sommes pas en mesure de juger de la valeur de ce renseignement, s'il découle d'une source ancienne ou s'il est simplement déduit de I *Rois*, XI. 1, qui signale des Sidoniennes parmi les épouses de Salomon et du psaume XLV (Vulgate : XLIV) qui célèbre le mariage d'un roi avec une « fille de Tyr ». En tout cas, ce que nous savons des pratiques antiques en général, puis du mariage de David avec une princesse araméenne et du mariage de Salomon avec la fille d'un pharaon rend très acceptable le renseignement qui nous est ainsi transmis. Toutefois, de même que pour l'Egyptienne, lorsque l'on nous parle de « la fille » de Hiram, il est possible qu'il faille entendre « une de ses filles ».

(1) Le sens messianique de ce beau psaume n'est pas contestable; mais, de même que dans le Cantique des cantiques avec lequel d'ailleurs ce psaume présente plus d'une ressemblance, il est probable que son sens messianique se superpose à un sens historique et que l'auteur dont l'inspiration visait l'union du Messie et de son Eglise voyait de ses yeux à la cour le mariage princier qu'il se proposa de chanter. S'agit-il de Salomon ? Rien n'autorise à l'affirmer; mais rien non plus dans cette pièce poétique ne contrarie son attribution à l'époque de Salomon. Tout ce qui est dit dans la première partie répond entièrement à l'idée que nous nous faisons de ce roi : sa grâce, son goût des pompes, ses préparatifs militaires et notamment l'institution de la charrerie, sa justice infaillible, son triomphe sur ses rivaux, la splendeur de son palais et de son harem où la reine venue des bords du Nil devait, en effet, dominer ses compagnes; jusqu'à cette expression de « Divin » qu'un poète même très pieux, suivant en cela le langage convenu des cours orientales, ne s'effarouchait pas d'employer à la louange de son maître, tout paraît très nettement dépeindre le grand roi. Et même si l'on veut que ce poème ait été composé plus tard, le psalmiste a bien pu vouloir évoquer devant ses yeux, tout comme l'auteur du Cantique, tout comme l'Ecclésiaste, le roi incomparable dont les magnificences ne seraient jamais qu'un pâle reflet de celles du Roi-Messie. Ainsi, contemporain de Salomon ou plus ou moins récent, ce psaume paraît fort bien convenir à ce roi et la mention de la fille de Tyr comme nouvelle épouse conduite au palais n'est assurément pas de nature à infirmer cette interprétation.

Le texte de ce psaume est en assez mauvais état; soit, pour le partage des vers, soit pour la lecture et le groupement de divers mots, on est souvent réduit à des conjectures.

O Vaillant ! il est ta gloire et ta parure;
....., élance-toi sur ton char
Pour la cause de la vérité, de la pitié, de la justice,
Et que ta droite t'inspire des œuvres redoutables !
Tes flèches sont aiguës, ô Vaillant !
Sous toi les peuples tombent;
Au cœur (sont frappés) les ennemis du Roi.
Ton trône, ô Divin ! subsistera toujours;
Un sceptre d'équité, tel est ton sceptre royal:
Tu aimes la justice et tu hais le mal;
Aussi Elohim, ton Dieu, t'a-t-il oint
De l'huile d'allégresse et non tes compagnons.
Tes vêtements ne sont que myrrhe, aloès et casse ;
Dans les palais d'ivoire les cordes des harpes font ta joie;
Des filles de rois sont parmi tes bien-aimées;
Debout, à ta droite, est la reine, parée d'or d'Ophir.

(*2e partie : la nouvelle Epouse*)

Ecoute, ô Dame, vois et penche l'oreille,
Puis oublie ton peuple et la maison de ton père
Pour que le Roi s'enflamme du désir de ta beauté,
Car il est ton seigneur : prosterne-toi devant lui,
O fille de Tyr ! dont, avec des présents,
Les plus riches de ton peuple briguaient la faveur.
Elle est toute splendeur, la fille du roi, dans son intérieur.
Revêtue qu'elle est d'étoffes brochées d'or;
Avec ses broderies diaprées on la présente au Roi;
Des vierges la suivent; on amène ses compagnes;
On te les présente dans la joie parmi les réjouissances;
Elles pénètrent dans le palais du Roi.

(*Envoi*)

A la place de tes pères seront tes enfants
Que tu établiras princes par toute la terre.
Je rendrai ton nom célèbre dans toutes les générations :
Aussi les peuples diront-ils tes louanges toujours et à jamais.

Ce mariage chanté avec un art noble et gracieux et, en tout cas, ces jeux d'esprits courtois et futiles n'avaient pas distrait les deux rois de leurs affaires; ils les y avaient plutôt aidés et ils entretenaient la bonne entente entre le royal fournisseur et le royal client. Car Salomon, dès le début de son règne, décida de construire un temple pour Yahwè selon les recommandations de son père et son propre désir, puis, avant pris goût aux splendeurs, de se donner un palais, d'élever des édifices publics, et ce fut son ami Hiram qui en reçut la commande. Salomon, autant par piété que par amour du grandiose, tenait à ne rien épargner ni pour son Dieu ni pour lui-même. Mais son pays ne lui fournissait pas, loin de là, tout ce qui lui était nécessaire en matériaux et en ouvriers. Autour de Jérusalem, il trouverait

bien une pierre abondante, facile à extraire et à tailler (1); les architectes, les carriers, les maçons lui manquaient (2). D'autre part, le sol de Canaan ne produisait pas de ces arbres élancés, robustes, presque incorruptibles grâce à leur contexture résineuse, que l'on recherchait pour les constructions vastes, somptueuses et durables.

Hiram pourrait lui livrer amplement tout cela. Les bûcherons et charpentiers libanais, les tailleurs de pierre et appareilleurs de Byblos (3), les sculpteurs sur bois, les fondeurs de bronze et les orfèvres de Tyr lui apporteraient leur habileté professionnelle avec leur goût d'artistes et dirigeraient les manœuvres robustes du royaume d'Israël mis d'office à leur disposition. Du bois, le Liban en avait à profusion. Des forêts de cèdres et de cyprès couronnaient ses hauteurs, tapissaient ses vallées; depuis des siècles, les grands monarques du Nil, de l'Euphrate et du Tigre y achetaient ou y prenaient de quoi confectionner leurs charpentes, leurs boiseries, leurs meubles, leurs chars, leurs objets sacrés; elles étaient inépuisables; seul un vandalisme aveugle et insatiable a pu les réduire aux quelques bouquets d'arbres qui, aujourd'hui, ne servent guère qu'à rendre plus mornes la pauvreté et la désolation d'un beau pays (4). On les exploitait avec plus de sagesse au temps d'Hi-

---

(1) On en trouve autour de Jérusalem deux variétés principales, appelées aujourd'hui le *malaky* ou « pierre royale » et le *mezzi* ou « pierre excellente », à moins que ce ne soit plutôt « pierre difficile », car elle ne se travaille pas aussi aisément que l'autre. Sur les qualités de ces deux pierres, voir VINCENT, *Jérusalem*, I, *Jérusalem antique*, p. 85.

(2) Du moins quand il s'agissait d'élever des constructions de luxe. Pour les constructions courantes, maisons, murailles, forteresses, les Hébreux s'inspiraient surtout des procédés des Cananéens; du reste, les Cananéens, pendant la période des Juges et surtout au temps de Salomon, furent appliqués aux corvées dans les chantiers et y travaillèrent selon les méthodes qu'ils suivaient depuis longtemps.

(3) Ils sont mentionnés dans I *Rois*, V, 32 (*Vulgate*, V, 18). Comme ces gens de Byblos sont tout à fait en situation parmi les ouvriers envoyés par Hiram à Salomon, il n'y a pas lieu de supposer que leur nom, bien que gentilice à l'origine, serait devenu à cette date un simple nom commun pour désigner des tailleurs de pierre en général, quel que fût leur pays d'origine.

Byblos, l'ancienne Gebal, aujourd'hui *Djebeil*, est située sur la côte, à une quarantaine de kilomètres au nord de Beyrouth.

(4) Il existe encore un groupe d'environ quatre cents cèdres à près de 2.000 mètres d'altitude au voisinage des sommets neigeux les plus élevés du Liban, à mi-chemin entre Baalbek et Tripoli de Syrie. Les plus gros n'atteignent pas vingt-cinq mètres de haut et comme ils se ramifient assez près du sol, on n'en pourrait tirer des poutres de grandes dimensions. Mais quand ils sont plantés les uns près des autres, les cèdres ont un fût plus élancé. Le patriarcat maronite a commencé à reboiser quelques coins du Liban; mais il reste énormément à faire si l'on veut jamais reconstituer les immenses forêts de l'antiquité qui étaient la ri-

ram. Les pièces, choisies aux dimensions voulues, étaient abattues et ébranchées; puis, dévalant sur les pentes, traînées par des hommes, des bœufs et des ânes (1) ou roulées à l'aide de leviers sur les chemins et charriées par les rivières, elles s'acheminaient laborieusement vers la mer. Là, on les chargeait solidement sur des navires, après les avoir débitées et même travaillées, ou bien on les assemblait telles quelles en radeaux ou en trains de bois et elles voguaient vers le port d'où on les emmenait par eau, à force de bras et par le moyen d'attelages vers le chantier lointain qui les attendait. Il fallait que les autres pays fussent bien dépourvus de bois et que les bois du Liban fussent inappréciables pour que l'on entreprît ces rudes et longs travaux.

Mais aussi quelle source intarissable de richesses cette exploitation des cèdres et des cyprès était pour les Phéniciens, à côté de leur commerce maritime et de leurs entreprises de constructions! Grâce, tout au moins en partie, à l'or de Salomon, Hiram de Tyr se vit bientôt en mesure de faire aussi le roi bâtisseur et d'élever dans son île des édifices qui pouvaient rivaliser avec ceux qu'il construisait à Jérusalem. On dit qu'Abibaal, son père, avait déjà entrepris d'embellir la capitale. Il le dépassa de loin dans cette voie. A l'aide de remblais et de digues, il adjoignit à l'île, face au continent, toute une presqu'île partiellement artificielle, l'Eurychôros des Grecs, que deux vastes anses aménagées en port rétrécissaient de chaque côté de sa base. Il dressa une colonne d'or dans le temple de Baal et relia à l'île *par* une jetée l'îlot jusqu'alors isolé où ce temple était édifié (2). Il renversa les vieux sanctuaires de Melkarth et d'Astarté, indignes de lui et de ses dieux, et érigea deux nouveaux temples pour les toitures desquels il coupa aussi des cèdres au Liban. Il prit même le temps, pendant que ses ouvriers travaillaient

---

chesse et firent le renom de ce pays. Le bois de cyprès possède une contexture plus serrée que celle du cèdre; mais il n'atteint pas, à beaucoup près, les mêmes dimensions.

(1) Nous apprenons par le récit du voyage de Wenamon, un Egyptien qui, vers 1100, s'en vint au Liban pour acheter du bois de cèdre, que le prince de Byblos, Zakar-Baal, envoya trois cents hommes et trois cents bœufs dans la montagne pour procéder à l'abattage et au transport des bois. Ce princier marchand de bois était à même de livrer tout de suite des pièces de navire toutes préparées. *Cf. Papyrus Golénischeff*, dans BREASTED, *Ancient Records*, IV, §§ 583 et 582.

(2) La divinité à laquelle ce temple était dédié est appelée Zeus par Ménandre et Zeus olympien par Dios. Au lieu de la colonne d'or de Ménandre, Dios parle simplement d'offrandes d'or; comme ils ont sans doute en vue les mêmes objets il ne faut pas supposer que cette colonne d'or pouvait atteindre les dimensions des colonnes du temple de Jérusalem.

au second temple, celui d'Astarté, de cingler vers Chypre à la tête d'une flotille de guerre et de ramener sous son autorité les habitants de la ville de Kittion qui refusaient de lui payer leur tribut (1). Car il était précis dans ses comptes comme l'est tout vrai commerçant; Salomon lui-même, comme les gens de Kittion, devait l'apprendre un jour.

Les rapports suivis de Salomon avec Tyr allaient aussi entraîner ce roi dans une entreprise qui n'était pas pour déplaire à son esprit novateur : je veux parler de sa participation aux croisières commerciales des Phéniciens. Les Hébreux eurent presque toujours horreur de la mer, loin de laquelle ils furent constamment tenus par leur destinée politique (2). Salomon, soit par entente des affaires, soit à l'imitation ou par ordre d'Hiram, fit taire les répugnances de ses sujets et leva parmi eux des matelots qui embarquèrent sur les navires de la flotille qu'il se procura, et naviguèrent sous la conduite de marins tyriens chargés de les éduquer et de les diriger. Il semble bien que c'est d'abord en Méditerranée que les Hébreux de Salomon commencèrent à prendre la mer, et que le fameux voyage d'Ophir n'eut lieu qu'ensuite (3). La Méditerranée se présentait plus naturellement que la Mer Rouge aux tentatives maritimes des habitants de Canaan. Sans doute, la côte de ce pays n'offre pas de ports très faciles; mais elle en avait de suffisants : Jaffa, où abordaient les radeaux de cèdres et de cyprès venus du Liban et, un peu plus au nord, vers le promontoire du Carmel,

---

(1) Kittion ou Citium est identifiée avec *Larnaka* qui est située sur la côte sud-est de l'île de Chypre.

(2) On trouve dans les psaumes de nombreuses expressions de cette horreur instinctive de la mer que, d'ailleurs, éprouvent les nomades des déserts. Aucune image des malheurs qui s'abattaient sur le juste ne paraissait aussi exacte que celle des flots courroucés et des brisants furieux qui semblent s'acharner sur l'infortuné qu'ils ont pu saisir. Dans la reconstitution du monde à la fin des temps, il y aura bien de nouveaux cieux et une nouvelle terre, mais il n'y aura plus de mer : « Primum enim coelum et prima terra abiit, et mare jam non est », *Apocalypse*, XXI, 1.

(3) On confond trop communément les croisières en Méditerranée et le voyage d'Ophir. Pourtant, les textes, si on les examine de près, les distinguent nettement. Dans I *Rois*, X, 22, il est question des navires que Salomon possède « sur la mer »; cette mer ne peut être que la Méditerranée puisqu'elle n'est pas déterminée autrement et que le mot « Mer » était si clair dans ce sens qu'il servait à désigner l'un des points cardinaux, l'ouest selon notre manière de parler. La suite de ce verset où le verbe est à l'imparfait montre qu'il s'agissait ici de croisières qui furent répétées à plusieurs reprises et c'est uniquement d'elles qu'il est spécifié qu'elles duraient trois ans aller et retour. Pour le voyage d'Ophir, au contraire (I *Rois*, IX, 26-28) les verbes sont à l'imparfait consécutif et n'indiquent donc qu'une entreprise unique; il n'est fait aucune mention de durée pour ce voyage.

Dôr qui avait assez longtemps servi aux Zakkalas, peut-être soumis depuis peu à Israël et dont on pouvait encore utiliser les aménagements qu'ils y avaient créés en vue de la navigation (1).

A cette date, les Phéniciens, sans doute gênés par la concurrence tenace que leur faisaient les navigateurs égéens dans le bassin oriental de la Méditerranée, avaient, peut-être depuis deux siècles déjà, dépassé ces parages et cherché vers l'ouest de nouveaux débouchés. En longeant la côte africaine, en touchant Malte et la Sicile, la Sardaigne et les Baléares, ils atteignirent l'Espagne. Ils étaient alors plutôt marchands que colonisateurs ou, s'ils fondèrent des colonies, ce n'étaient guère que des groupes assez restreints de Phéniciens que la population encore peu dense de la métropole ne permettait pas de grossir considérablement. Aux meilleurs endroits, ils établissaient des comptoirs, s'assuraient des correspondants, et ils accostaient même des rivages à demi inhospitaliers. Ici, ils pillaient ou trompaient effrontément les populations primitives que le contact de la civilisation et l'amour du lucre n'avaient pas encore instruites de la valeur des produits de leurs pays; là, ils débarquaient leurs marchandises et, après échange avantageux, en chargeaient d'autres qu'ils portaient plus loin; et un peu partout ils ne perdaient aucune occasion de s'approvisionner en marchandise humaine, la vente des esclaves qui n'avaient coûté que la peine de les prendre étant toujours d'un bon rapport.

Cette navigation marchande se faisait le long des côtes et, dans les débuts, au petit bonheur des découvertes. C'était principalement un grand cabotage souvent interrompu ou retardé par le mauvais temps, l'intensité ou le ralentissement du trafic, l'hostilité et les représailles des clients trompés à un premier passage qu'on essayait d'amadouer et de tromper de nouveau. Il fallait plus de deux ans à la flotille de Salomon pour faire à cette allure le voyage de Tarsis qui se trouvait par delà les Colonnes d'Hercule, en Espagne (2), sur le Baetis ou Guadalquivir. Quand elle rentrait à son port cananéen, dans le courant de la troisième année, elle débarquait sa cargaison où la curio-

(1) Sur Dôr et sur les Zakkalas qui nous sont connus également par le *Papyrus Golénischeff*, voir ci-dessus, p. 26.

(2) L'identification avec cette région est fournie par les géographes grecs et latins que l'on suit plus communément. D'après DIODORE DE SICILE, V, 35, et STRABON, III, 151, le pays de Tartessos fournissait de l'argent, du fer, du plomb et de l'étain. Les navires qui pouvaient entreprendre ce long voyage devaient être d'une dimension et d'une solidité appropriées à la longueur et aux difficultés du parcours. Il pourrait se faire que l'on eût donné à ces navires spéciaux le nom de « navires de Tarsis » comme nous disons un « transatlantique » avec une signification qui déborde l'étymologie. Sur les voyages des Phéniciens dans le bassin occidental de la Méditerranée, voir MASPÉRO, *loc. cit.*, pp. 586-589.

sité naïve des Hébreux admirait entre autres choses de l'or, de l'argent, de l'ivoire qui allaient remplir les coffres du roi et servaient à embellir ses édifices, puis elle s'extasiait devant des singes qui amusaient par leurs grimaces et des paons qui étalaient glorieusement les longues plumes diaprées de leur queue (1).

Ces croisières commerciales de la Méditerranée se renouvelèrent à plusieurs reprises; elles constituèrent sans doute le principal trafic maritime de Salomon, celui qui lui procura la majeure partie de sa richesse. De sa propre initiative ou à l'instigation d'Hiram, Salomon songea aussi, tant ce cabotage méditerranéen lui paraissait fructueux, à substituer les relations par mer aux communications par terre dans ses transactions avec l'Arabie. Construire et équiper quelques navires dans un port édomite du golfe Elanitique, s'abandonner, la saison venue, au souffle continu et doux de la mousson et gagner ainsi sans fatigue, sans frais exagérés et presque sans risques la région méridionale de la Mer Rouge serait chose plus facile que d'organiser une caravane israélite de Jérusalem au golfe d'Aden; on n'aurait pas à recourir aux escortes coûteuses et peu sûres des tribus arabes jalouses de garder leur pays fermé; on pourrait aisément augmenter la quantité des marchandises transportées et multiplier les échanges en cours de route; le gain de l'entreprise en serait plus que doublé. Salomon se décida à tenter l'aventure. A Eziongaber, près d'Elath, il établit son chantier maritime et construisit sa flotille, dont la direction fut encore confiée à des marins phéniciens (2).

Elle atteignit le pays d'Ophir, pays mystérieux qu'aucun nom géographique moderne ne nous permet de localiser avec certitude. D'après les Hébreux, il devait se trouver en Arabie, probablement dans les parages du détroit de Bab-el-Man-

(1) L'ivoire que l'on retrouve si abondamment, même à l'époque antérieure, en Egypte et dans le monde égéen, provenait sans doute d'Afrique; les singes aussi. Quant aux paons, bien qu'ils fussent originaires des Indes, ils étaient connus à cette date et même avant dans le bassin de la Méditerranée comme on peut s'en convaincre par un dessin de la salle du trône dans le palais de Cnossos, en Crète, où est représenté un griffon à crête de paon. Cf. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, 2e édition, p. 11 et planche I, p. 16.

(2) Eziongaber n'est pas identifiée, mais sa position dans le golfe Elanitique est attestée par I. *Rois*, IX, 29. Toutefois, comme la portion sud de la Arabhâ est aujourd'hui comblée par des alluvions, il pourrait se faire que le golfe Elanitique eût été plus profond à l'époque antique et que l'emplacement d'Eziongaber fût à chercher dans l'intérieur des terres. Il est à remarquer, en effet, que dans II. *Rois*, XIV, 22 et XVI, 6, il n'est plus question, au temps d'Amazias et d'Akhaz (VIIIe siècle avant J.-C.), de la ville d'Eziongaber, mais de celle d'Elath dont la possession est âprement disputée en raison de sa richesse.

deb (1). A ce carrefour fréquenté affluaient non seulement les produits de l'Arabie mais aussi ceux de l'Afrique orientale, ceux des pays qui bordent le golfe Persique et ceux de l'Inde même; des marchands de race et de parlers divers, venus de loin en caravanes ou par bateaux, les déballaient, les échangeaient et retournaient ensuite dans leur patrie avec des choses étranges et luxueuses qui faisaient rêver merveilles des pays inconnus d'où elles provenaient. Du pays d'Ophir, les gens de Salomon et d'Hiram rapportèrent de l'or, des pierres précieuses et du bois d'almouggim qui était, semble-t-il, un bois rouge des Indes; il était fort rare; Salomon en fit faire des crédences ou des balustrades pour le temple de Yahwè, ainsi que des harpes et des luths pour les chanteurs; on n'en revit plus jamais dans le royaume (2).

Cette croisière d'Ophir était une tentative un peu hasardée dans un monde que les Phéniciens eux-mêmes ne devaient guère connaître. Elle ne rendit pas ce que l'on en avait espéré ou bien des difficultés surgirent auxquelles on ne se trouva pas en mesure de faire face (3). Toujours est-il qu'elle ne fut pas renouvelée et resta le symbole d'une entreprise extraordinaire qu'on ne réussit pas deux fois. Quand, au IX^e^ siècle, les rois

---

(1) Cette localisation est, somme toute, à préférer car elle vient des Hébreux eux-mêmes. Dans la table ethnographique de la Genèse, dont la fixation ne fut sans doute pas trop éloignée de l'époque de Salomon, Ophir est un descendant de Yoqtan, de la race de Sem, et représente une tribu et un pays arabes situés au voisinage de Saba, qui était dans le Yémen. A côté de cette localisation qui a du moins pour elle une base antique, il suffira de mentionner d'un mot que l'on a voulu trouver Ophir sur la côte africaine en face de Madagascar, dans le golfe Persique, aux Indes; l'identification d'Ophir avec le Punt égyptien nous ramène vers les parages du sud de la Mer Rouge, mais elle étend trop l'Ophir que les Hébreux signalent dans leur table ethnographique. Cette variété d'interprétations dérive en bonne partie du fait qu'on a voulu trouver un pays dont l'éloignement comporterait un voyage d'aller et retour de trois ans et d'où l'on pourrait rapporter des paons, deux détails qui, comme on l'a dit, se réfèrent aux voyages en Méditerranée.

(2) I *Rois*, X, 12. Si le bois d'almouggim est bien un bois des Indes, il n'est pas nécessaire de penser que les marins de Salomon allaient le chercher aux Indes; le commerce antique, soit par terre soit par mer, se faisait en grande partie par échange. Du reste, les objets confectionnés en bois d'almouggim n'étaient ni si nombreux ni si volumineux qu'il faille supposer que l'on avait rapporté une cargaison considérable de ce bois précieux.

(3) La difficulté principale, en dehors des difficultés d'ordre pratique, pourrait bien être d'ordre politique. Pour atteindre le golfe Elanitique, il fallait passer par le pays d'Edom que David avait soumis. Salomon ne fut pas en mesure, comme on le verra ci-dessous, de maintenir cette conquête; sans secouer tout à fait sa suprématie, Hadad, le roi d'Edom, fut pour lui un « adversaire » inlassable et entrava sans doute de son mieux les entreprises commerciales de son suzerain de Jérusalem.

d'Israël et de Juda voulurent la reprendre, ils échouèrent piteusement au port même, leur bateau s'étant brisé avant d'avoir pris la mer (1).

∴

Avec l'Egypte, Salomon noua aussi des relations d'ordre commercial mais beaucoup moins actives qu'avec Tyr, dont il était comme l'associé; il y achetait des chevaux et des chars et convoyait à travers son royaume les caravanes égyptiennes qui gagnaient les pays du nord, la Syrie, la Phénicie, l'Asie mineure et la Mésopotamie (2). Mais la différence des races et des civilisations, la pauvreté du littoral cananéen en ports, les cinquante lieues de désert qui séparaient Juda des plaines du Delta faisaient que l'Egypte paraissait plus lointaine que Tyr et Damas. Du reste, un autre obstacle plus considérable encore se dressait entre Israël et l'empire du Nil pour gêner leurs rapports et les rendre précaires. Celui-là était d'ordre politique. L'entente ne pouvait pas être sincère quand elle naissait entre les deux pays, car elle visait en somme le même objet, et cet objet n'était rien de moins que le royaume même d'Israël. Salomon s'appliquait à en sauvegarder l'indépendance et à en soutenir l'essor; les pharaons rêvaient toujours d'en faire une annexe de leur empire. A mainte reprise, depuis de longs siècles, ils avaient été les maîtres de Canaan, tantôt d'une manière effective, tantôt d'une manière nominale; et, conquérants heureux ou rois fainéants, ils n'avaient jamais cessé de penser que leur frontière orientale serait mal défendue par le désert s'ils ne possédaient encore ce boulevard avancé du côté de la Syrie; que leurs dieux seraient moins glorifiés s'ils ne leur y élevaient des temples; leurs revenus, moins abondants, s'ils n'en tiraient des redevances.

---

(1) I *Rois*, XXII, 49-50; II *Chroniques*, XX, 35-37. Ces deux rois qui ne réussirent pas à imiter leur grand devancier sont Josaphat de Juda et Okhosias d'Israël, qui régnaient en même temps vers le milieu du IX^e^ siècle.

(2) Convoyer leurs caravanes était l'un des devoirs que les princes puissants exigeaient de ceux qui reconnaissaient leur autorité. Cette protection était d'autant plus nécessaire que les voyages par terre étaient, dans l'antiquité, beaucoup moins sûrs que les voyages par mer. Plusieurs lettres d'El-Amarna témoignent des inquiétudes qui assaillaient les rois du nord quand ils expédiaient des courriers ou des convois en Egypte, à travers Canaan; ils demandaient le libre passage pour les leurs aux rois de ce pays; de son côté, le pharaon donnait des ordres à ceux-ci pour qu'ils servissent de guides et de gardes à ses caravanes. Cf. KNUDTZON, *Die El Amarna-Tafeln*, p. 271, 1-10; p. 815, 6-25 et DHORME, *Revue Biblique*, 1909, p. 57.

Après Ramsès III qui, vers 1200 avant J.-C., y avait reparu pour refouler l'invasion philistine et pour aller cueillir quelques lauriers sur les rives de l'Oronte, les pauvres héritiers de son nom n'avaient hérité ni de son esprit d'entreprise ni de son humeur guerrière (1). Neuf Ramsès lui succèdent à Thèbes qui s'effacent avec indolence devant les prêtres du grand dieu Amon plus riches et plus puissants qu'eux. Cependant le Delta où l'affluence des étrangers, mercenaires, esclaves, agriculteurs, commerçants, apportait un ferment d'activité et de vigueur, commençait à s'orienter vers l'autonomie. Quand cette dynastie des Ramsès s'éteignit vers 1100 et tandis que les prêtres d'Amon s'adjugeaient la couronne à Thèbes, Smendès fondait à Tanis, à la pointe orientale du Delta, la XXI^e^ dynastie. Elle ne fut pas aussi brillante que l'audace de ses débuts le ferait supposer. Quelques monuments construits ou réparés, des embellissements et des fortifications à Tanis, quelques statues sculptées ou démarquées sont à peu près les seuls témoins de son existence qui fut terne. Son ambition resta toujours gênée par le prestige religieux de ses rivaux thébains devant lequel elle s'inclinait pieusement. Tout ce qu'elle put avoir de force lui vint des mercenaires libyens qui profitaient de sa faiblesse pour affluer dans le Delta et y accaparer les charges avec les honneurs. L'un d'eux, du nom de Shéshonq, s'allia à la famille royale, fit obtenir par mariage à l'un de ses fils le pontificat de Thèbes et, ainsi maître des deux royaumes, fonda à Bubaste la XXII^e^ dynastie qui réunit la double couronne de la Haute et de la Basse Egypte et qui essaiera de reconquérir Canaan. On était alors à peu près au milieu du X^e^ siècle; Salomon régnait à Jérusalem depuis une vingtaine d'années.

La politique d'intrusion en pays cananéen était trop dans les traditions des monarques du Nil pour que les pharaons tanites de la XXI^e^ dynastie eux-mêmes ne s'en inspirassent point. Du côté de Thèbes où dominaient les prêtres et du côté de l'Ethiopie qui, malgré son éloignement, reconnaissait leur pouvoir, ils n'avaient pas assez d'énergie pour se lancer dans des entreprises qui eussent fait d'eux tout au moins des organisateurs autoritaires mais bienfaisants. Ils pouvaient être d'autant plus tentés de jeter du côté de la Syrie méridionale les regards ambitieux qui ne manquent guère même au roi le plus effacé. S'ils n'y envoyèrent pas quelques contingents libyens du temps de David pour mettre à la raison les Philistins trop remuants, ils durent se réjouir des coups que ce roi leur porta, de la demi-sujétion qu'il

(1) Sur cette période de l'histoire d'Egypte, voir BREASTED, *loc. cit.* et MASPERO, *loc. cit.*, pp. 481 et suiv. : 559 et suiv.

leur imposa et de l'ordre, précurseur de la prospérité, qu'il établit dans la contrée.

Toutefois, ses succès et sa puissance, sans provoquer à Tanis des craintes qui eussent été chimériques, y diminuaient l'espoir des entreprises cananéennes que tout bon pharaon n'abandonnait jamais. Aussi quand le jeune et dernier rejeton de la famille royale d'Edom, Hadad, échappant non sans peine aux exécutions systématiques de Joab, vint chercher un refuge en Egypte, il y fut accueilli mieux qu'un fugitif : le pharaon le traita en prince du sang, l'éleva, le dota, le maria à la cour (1). C'était embrasser sa querelle, presque partager sa haine contre les Hébreux persécuteurs et se faire de lui un allié éventuel pour le jour où l'on ne se bornerait pas à des actes d'hostilité aussi détournés contre des voisins qu'on essayait du moins de mortifier de loin, faute d'être en mesure de les attaquer en face. Hadad ne trompa point ces calculs politiques. Dès qu'il apprit que David était mort et Joab exécuté, il regagna son royaume malgré les instances polies du pharaon son hôte, bien décidé qu'il était à exercer sans faiblesse à l'égard de son suzerain, le roi de Jérusalem, un pouvoir auquel il tenait, ne fût-ce que parce qu'il avait failli le payer de la vie. Salomon, gendre, lui aussi, d'un pharaon, n'apprit pas sans déplaisir le retour de ce parent peut-être, en tout cas de ce vassal dont il n'avait pas besoin; presque tout le long de son règne, il trouva en lui un « adversaire » souple et gênant. Hadad ne lui fournit même pas le prétexte d'une guerre où il eût risqué de tout perdre, mais il ne facilita point et s'ingénia à entraver le passage des caravanes et les entreprises maritimes de Salomon qui, tant sur le territoire édomite que dans la Mer Rouge, drainait à son profit une partie des richesses dont Edom et surtout l'Egypte avaient jusqu'alors recueilli leur large part.

L'an XXIV de son règne, Salomon conduisait de Ville-David à un palais magnifique construit exprès pour elle parmi les autres édifices du harem, une princesse égyptienne qu'il avait pour femme depuis un certain temps (2). En lui donnant sa main, cette reine lui avait apporté en dot une ville de première importance, Gézer, située aux deux tiers du chemin de Jérusalem à la côte, sur une éminence de la plaine d'où elle surveillait

---

(1) Sur la guerre d'Edom, les massacres de Joab et la fuite de Hadad en Egypte, cf. II. *Samuel*, VIII, 13, 14; I *Rois*, XI, 14-22.

(2) D'après les données chronologiques traditionnelles, Salomon qui mit vingt ans pour construire le temple et les palais (I *Rois*, IX, 10), avait commencé les travaux la quatrième année de son règne. (*ib.*, VI, 1), et ce n'est qu'après les avoir tous achevés qu'il mena à son palais la princesse égyptienne qu'il avait épousée et qui jusqu'alors avait habité dans Ville-David (*ib.*, III, 1).

d'un côté la grande route commerciale du littoral, de l'autre, l'entrée de la Montagne (1). Restée en partie au pouvoir des Cananéens lors de la conquête israélite, laissée indépendante par Saül qui avait pourtant malmené durement les Cananéens des autres villes de la région, Gézer n'avait été réduite ni par David, ni par Salomon (2). Elle devait être très forte pour leur avoir tenu tête, à Salomon surtout, qui s'était appliqué à écraser les survivants encore autonomes de la population païenne primitive. Pour en venir à bout, il n'avait pas fallu moins que l'intervention des Egyptiens; le pharaon, père de la princesse traitée avec tant d'égards, avait assiégé la place, l'avait prise et, l'ayant incendiée après le massacre des habitants, l'avait remise à son gendre avec sa fille (3).

Cette intervention vigoureuse montre assez que l'Egypte, en dépit de son effacement depuis Ramsès III, considérait toujours Canaan comme son fief. Etait-ce un des derniers pharaons de la XXI^e^ dynastie tanite qui occupait ainsi l'ardeur guerrière de ses Libyens, ou Shéshonq, le fondateur de la XXII^e^ dynastie bubas-

---

(1) Gézer est aujourd'hui *Tell Djézer*. Cette ville et Jéricho sont les deux villes bibliques qui ont été jusqu'ici le plus méthodiquement fouillées. Les résultats des fouilles de Gézer ont été publiés par R. A. S. MACALISTER, en trois volumes, sous le titre *The excavation of Gezer*, 1902-1905 and 1907-1909.

(2) Les passages de *Josué*, X, 33; XII, 12; XXI, 21, qui relatent la défaite du roi de Gézer par Josué et l'attribution de cette ville aux lévites, doivent être interprétés d'après *Juges*, I, 29, qui remarque que les Cananéens y étaient encore nombreux, et y vivaient au milieu des Ephraïmites.

(3) I *Rois*, IX, 16. Ce qui a été dit à la note précédente de l'existence d'une population mixte d'Israélites et de Cananéens à Gézer suggère une double hypothèse : ou bien la ville était redevenue cananéenne et c'est sur ces païens que le pharaon l'aurait conquise pour son compte personnel ou pour le compte de son gendre, — ou bien elle était restée israélite et alors la conquête égyptienne obligerait à supposer que le pharaon avait plus ou moins nettement fait la guerre à Salomon, qui, ayant d'abord perdu cette ville, l'aurait reçue ensuite avec la main d'une fille du pharaon, naturellement à titre de vassal. L'incertitude où nous sommes relativement aux conditions de cette conquête ne nous autorise pas à parler d'une véritable vassalité de Salomon à l'égard de l'Egypte, mais le peu que nous en savons suffit à établir ce qui va être dit d'une certaine dépendance du royaume hébreu à l'égard du pharaon.

D'après MACALISTER, *loc. cit.* I, p. 20, les fouilles de Gézer n'ont pas révélé une destruction tellement radicale de la ville qu'elle n'eût plus été d'un bout à l'autre qu'un amas de cendres; mais on a trouvé la trace de vastes foyers d'incendie dans les décombres appartenant à différentes périodes. Les traces de la reconstruction de Gézer par Salomon, reconstruction indiquée par I *Rois*, IX, 15 et 17, sont probablement à chercher dans des tours carrées et dans une partie du mur d'enceinte de l'ancienne ville du côté nord; c'est d'ailleurs l'endroit de la colline où la pente moins abrupte facilitait l'assaut. Toutefois, ce n'est là qu'une hypothèse. Sur ce point, voir *loc. cit.*, p. 255.

tile, qui inaugurait par ce coup d'éclat sa politique de pénétration armée en Canaan, politique qu'il couronnerait par une course victorieuse à travers les deux royaumes d'Israël et de Juda et par le sac de Jérusalem, cinq ans après la mort de Salomon? Nous ne pouvons le préciser (1). Mais quelque gloire personnelle que Salomon pût retirer de ce concours, il ne devait pas autant s'en réjouir pour la sécurité de son royaume. Les Egyptiens n'avaient pas foncé sur Gézer sans s'être assurés au préalable de la soumission des Philistins par le territoire desquels il leur avait fallu passer; c'était déjà entreprendre sur la suprématie que Jérusalem y exerçait depuis les grandes victoires de David. Et puis de quel œil inquiet Salomon, incapable de réduire Gézer, ne dut-il pas voir à sa frontière un allié puissant réussir là où il avait échoué et songer peut-être déjà à entreprendre en plein Israël des opérations de conquête moins désintéressées? En somme, l'Egypte, souriante et généreuse mais les armes à la main, revendiquait ses droits séculaires sur le pays de Canaan.

Et il semble bien que Salomon dut les reconnaître. Son mariage avec une fille de pharaon annonce le mariage d'Akhab d'Israël avec Jézabel de Tyr, celui de Joram de Juda avec Athalie d'Israël, et il a le même sens, c'est-à-dire la reconnaissance de la suprématie politique du monarque qui donne ou impose sa fille. On comprend mieux ainsi les honneurs exceptionnels que Salomon crut devoir accorder à une épouse qui l'honorait en entrant si richement dotée dans son harem mais qui y apportait aussi cette fierté exigeante, hautaine, presque dédaigneuse que l'on retrouvera chez Jézabel et Athalie. Quand il ravagera les deux royaumes hébreux, Shéshonq ne fera que poursuivre dans ses dernières conséquences cette politique entreprenante qui, ayant débuté par l'accueil fait à un prince fugitif victime

---

(1) On ne sait pas quel est le pharaon qui fut beau-père de Salomon MASPÉRO, *loc. cit.*, p. 738, note 2, pense que ce fut probablement un des Psioukhânnit, le Psousennès II de Manéthon; c'est là l'opinion la plus commune, mais la concordance chronologique entre les pharaons et les rois d'Israël est si mal établie qu'il n'est pas invraisemblable que ce fut Shéshonq. En tout cas, d'après nos données, Shéshonq commençait à régner comme pharaon à peu près en l'an XXIV de Salomon, puisque sa campagne en Israël et en Juda, qui eut lieu la cinquième année après la mort de Salomon, semble devoir se placer en l'an XX de son règne. Dans ces conditions, l'installation de la reine égyptienne dans le palais neuf coïncidait à peu près avec l'avènement de Shéshonq. Si l'on admettait un jeu de quelques années on pourrait placer sans peine la prise de Gézer et le mariage vers la fin de la première moitié du règne de Salomon. L'histoire des rapports d'Israël avec l'Egypte pour cette période y gagnerait en unité. Mais nos bases chronologiques sont trop fragiles pour nous permettre autre chose que des aperçus.

de Jérusalem puis continué par l'établissement d'une demi-suzeraineté, devait finir par la conquête et le pillage.

Au moment, du reste, où elle s'alliait par un mariage la cour de Jérusalem, l'Egypte fournissait un nouvel indice de ses véritables dispositions. Vers le temps où Salomon installait la fille du pharaon dans son palais, la rébellion, fomentée par ses rigueurs, ravivait dans le royaume les tendances séparatistes que son père n'avait qu'endormies et qu'il avait essayé d'étouffer (1). On verra comment un Ephraïmite, du nom de Jéroboam-ben-Nebhat, que ses qualités énergiques avaient signalé à Salomon mais aussi aux mécontents qui s'agitaient déjà, apparut bientôt à tous comme celui qui devait mettre un terme à un despotisme intolérable. Un *nâbhî* israélite, Ahiyyâ de Silo, le poussa sans détour à reconquérir l'indépendance des tribus d'Israël. Il allait y travailler lorsque Salomon, découvrant ces manœuvres, le fit rechercher pour le mettre à mort. Jéroboam prit la fuite et c'est en Egypte que, comme Hadad l'Edomite, il se décida à demander un refuge : l'Egypte était décidément bien accueillante. Shéshonq y reçut Jéroboam à bras ouverts, trop heureux qu'il fut de trouver en cet insoumis l'instrument de ses projets d'intrusion dans les affaires du royaume hébreu. Il garda le transfuge près de lui jusqu'à la mort de Salomon et ne le laissa partir que pour aller recevoir la couronne que les Israélites, révoltés contre Juda, lui offraient à Sichem. La main de l'Egypte apparaît nettement dans la préparation de cette lamentable rupture qui, en divisant les Hébreux unis par leurs premiers rois, devait les livrer affaiblis à la convoitise de leurs voisins.

Ainsi, pendant tout le règne de Salomon, l'Egypte visa à replacer sur Canaan le joug qu'elle lui avait déjà imposé à plusieurs reprises et se prépara à se lancer, l'heure venue, à la curée des richesses d'un protégé qui, en devenant trop puissant, avait eu l'imprudence d'outrepasser les espérances qu'elle avait mises en lui.

∴

Suivi d'un peu trop près par l'Egypte, tracassé par Edom, exploité par la Phénicie, Salomon ressentit encore l'inquiétude incessante que lui causait Rezôn, le roi araméen de Damas.

---

(1) D'après I *Rois*, IX, 24, c'est la même année que Salomon installa la princesse égyptienne dans son palais et qu'il fit travailler au Millô; cette année est la XXIV[e] de son règne d'après I *Rois*, III, 1 et IX, 10, comme nous l'avons vu ci-dessus. Or, c'est pendant que Salomon faisait fortifier le Millô par une corvée de la Maison de Joseph que la rébellion devint menaçante, ainsi que l'indique I *Rois*, XI, 27.

Depuis le temps de Saül et de David, qui leur avaient interdit par les armes l'entrée des territoires hébreux, les Araméens avaient fait des progrès rapides et définitifs dans la voie de l'organisation. Nous les avons vus, aux périodes précédentes, déferler en masses plus ou moins compactes dans les plaines de la Coelésyrie et sur les hauteurs de la Galilée, gagner Damas, s'épandre jusque vers le Hauran et le désert de Syrie, pousser même quelques pointes jusque dans le Gilead et la vallée du Jourdain. A l'époque de Salomon, il y avait peut-être un peu plus d'un demi-siècle que leurs mouvements s'étaient ralentis et qu'ils achevaient de se fixer. Au désordre inévitable des premiers établissements de fortune avait d'abord succédé un assemblage de tribus plus ou moins sédentaires, un groupement mal défini de petites principautés autonomes et parfois rivales. Ainsi éparpillées, leurs tribus n'avaient pu résister au choc des tribus hébraïques dont les premiers rois avaient uni et organisé les forces. Puis, avec le temps et sous l'action de la nécessité, elles étaient à leur tour parvenues à commencer leur centralisation. La première, la principauté de Çobhâ avait réussi à s'arroger un semblant d'hégémonie sur ses voisines, Tôbh, Damas, Beth-Rehôbh, Beth-Maakhâ. Mais elle s'était exagéré sa puissance, et sa hâte à dominer lui avait été fatale. Mal soutenue par les Araméens de la région, qui ne voyaient pas tous d'un œil favorable ses tendances unionistes, écrasée par David à la bataille de Hélam, délaissée par ceux qu'elle avait voulu régenter et qui maintenant, comme les gens de Hamath, envoyaient des félicitations et des présents au vainqueur, Çobhâ perdait pour toujours le premier rang qu'elle avait brigué et n'avait pas su conquérir.

Mais l'union s'imposait. L'homme de la situation fut un simple et heureux aventurier, un certain Rezôn-ben-Eliyadha, qui avait été au service de Hadadézer, le roi vaincu de Çobhâ, et l'avait abandonné après sa défaite; il reprit pour son compte personnel les projets ambitieux de son maître (1). Renouvelant les exploits de David chef de bandes, il avait, à la tête d'une poignée d'aventuriers, dirigé de droite et de gauche de hardies et fructueuses razzias. Comme personne parmi les Araméens épuisés à la suite de leurs efforts inutiles contre David ne s'était levé pour mettre une borne à ses entreprises, il avait fini par tenter un coup de main contre Damas et s'en était emparé. La ville lui avait plu. Elle était si commerçante comme carrefour des routes venant de Canaan et d'Egypte, de Phénicie et de Mésopotamie, de Babylonie, d'Arabie, si bien postée à l'abri de

(1) I *Rois*, XI, 23-25.

l'Anti-Liban et à la lisière du désert syrien, si hospitalière au milieu des sables avec sés eaux vives et fraîches, si riante enfin avec sa couronne de vergers, que, disant adieu à son existence de pillard, il s'y était installé avec ses gens, en était devenu le roi et en avait fait sa capitale. Il eut même le bonheur d'y fonder une royauté qui devait, par la suite, gagner la haute main sur la Syrie entière, soumettre Israël et Juda, et contrebalancer assez longtemps la puissance assyrienne (1).

Déjà plus ou moins maître de tous les Araméen, Rezôn s'appliqua à reprendre le contact avec les Hébreux. Son objectif de leur côté était d'arriver à s'ouvrir la grande voie commerciale qui, par les pays à l'est et à l'ouest du haut Jourdain, puis par les plaines de Beth-shean et de Yizreël, donnerait à Damas, avec des territoires fertiles, le contrôle ou même la possession des ports et de la route égypto-phénicienne du littoral de la Méditerranée. Il se heurta au royaume de Jérusalem, à son organisation solide, à son armement renouvelé. Là, il ne remporta, du vivant de Salomon, aucun avantage de quelque importance. Il n'en persévérait pas moins à harceler sans arrêt son redoutable voisin et ces escarmouches incessantes, tout inutiles qu'elles aient pu être, n'en arrivaient pas moins à diminuer dans une certaine mesure la sécurité de la frontière, la prospérité du trafic et la tranquillité du royaume.

∴

Ces multiples rapports avec l'étranger, en élargissant l'horizon d'Israël, grandissaient à ses propes yeux ce jeune peuple qui, en moins d'un demi-siècle, était parvenu à prendre dans la

(1) On voit par cette série de faits à quel point l'histoire de la fondation du royaume araméen de Damas ressemble à celle du royaume hébreu; immigration, conquête, groupements partiels, tentatives d'union, union enfin réalisée, autant qu'elle pouvait l'être, par un fugitif heureux, c'est la même évolution pour les Araméens que pour les Hébreux, et il n'y manque même pas ce Rezôn dont la vie d'aventure rappelle celle de Jephté et plus encore celle de David. C'est que, à vrai dire, si l'on ne considérait Israël que dans les circonstances humaines de sa vie sociale et politique, maintenant que les découvertes épigraphiques nous permettent de connaître la vie des autres peuples contemporains, on verrait la plupart du temps Israël suivre comme les autres peuples les lois que la Providence avait fixées pour leur commun développement. Mais où la différence saute aux yeux et s'impose à l'esprit même le plus prévenu, c'est lorsque l'historien compare la destinée religieuse de ces peuples. Israël seul possédait le monothéisme qu'il a gardé souvent malgré lui et c'est à sa mission monothéiste qu'il est redevable du grand événement historique qui, même dans l'ordre humain, lui fait une place à part, sa restauration après l'exil et sa persistance après des siècles quand tous les autres peuples, petits ou grands, qui ont été mêlés à sa vie, ont, depuis longtemps, sombré pour jamais.

Syrie méridionale une place qui avoisinait le premier rang Mais tout n'était pas profit dans cet essor subit et cette gloire soudaine. La religion eut à pâtir de ces contacts prolongés avec des infidèles; Salomon lui-même finit par perdre auprès de ses femmes païennes une partie de ce zèle religieux qu'il avait hérité de son père et dont il avait donné d'abord les preuves les plus éclatantes. Aussi, les écrivains sacrés que la destinée du yahwéisme préoccupait infiniment plus que la puissance, la richesse et la gloire, ont-ils trouvé dans les défaillances religieuses d'un roi d'ailleurs si grand la cause des inquiétudes politiques que lui suscitèrent Jéroboam à l'intérieur, Rezôn et Hadad à l'extérieur du royaume (1). Sans doute, au témoignage même de la Bible, Rezôn sûrement et probablement Hadad le tracassèrent dès ses premières années, alors qu'il était encore fidèle à son Dieu (2). Mais pour ces saintes âmes c'était un problème obscur que d'expliquer pourquoi, après tant de promesses et malgré des magnificences inouïes, le royaume donnait l'impression qu'il avait abandonné le seul point où il eût trouvé son équilibre et la sécurité; pourquoi, bien qu'elle se fût relevée de cette crise, l'autorité du roi avait chancelé dès le milieu du règne; pourquoi enfin son beau royaume s'était disloqué lamentablement au lendemain même de sa mort.

Ces contrastes déconcertants où apparaissait la trace du doigt vengeur de Dieu, nous les retrouvons dans la politique extérieure de Salomon. Sans doute, Salomon se créa une situation internationale qui témoigne de réelles qualités. Profitant de l'affaiblissement des peuples voisins que David avait écrasés, il sut, en multipliant les préparatifs de guerre, procurer à son peuple le bienfait d'une longue paix, et la guerre antique accumulait tant de ruines et d'horreurs qu'il eut, à ne la pas déchaîner, un mérite dont il convient de faire l'un de ses plus purs titres de gloire. D'autre part, l'entrée d'Israël en contact avec un monde qu'il n'avait guère connu jusque là devait, dans les vues de la Providence, servir, en dépit de risques sérieux, à l'épreuve au développement et, plus tard, à la diffusion de la religion dont

---

(1) C'est là le sujet de I *Rois*, XI tout entier.

(2) Dans I *Rois*, XI, 25, il est dit expressément de Rezôn « qu'il fut un adversaire pour Israël durant toute la vie de Salomon ». Quant à Hadad, comme il rentra dans son royaume aussitôt après la mort de David, il est probable qu'il ne tarda pas à inquiéter Salomon. Toutefois, comme on l'a vu plus haut, Salomon dut garder encore un certain temps la haute main sur lui, puisqu'il put faire traverser Edom à ses caravanes et se servir d'un port édomite comme chantier et base maritimes pour sa croisière d'Ophir. Mais le fait que cette croisière ne se renouvela point montre que c'est probablement d'assez bonne heure que Hadad s'émancipa.

Israël avait reçu le dépôt. Mais, comme pour diminuer l'importance de ces avantages, Salomon ne réussit pas à maintenir ses tributaires dans une sujétion aussi étroite que sous son père; il n'empêcha pas ces « adversaires » gênants de le harceler sans répit; nous le verrons contraint par sa prodigalité à entamer son territoire au profit des Phéniciens; il n'échappa point aux prises de l'Egypte dont il lui fallut, s'il n'en fût pas le vassal, reconnaître la suprématie et respecter la zône d'influence; le yahwéisme enfin, malgré le rayonnement dont l'entourèrent les splendeurs du temple, n'exerça point une influence prépondérante sur la direction générale des affaires ni sur la conduite privée du roi qui fut grisé par les civilisations qu'il copiait. Ainsi dans toute sa politique étrangère, Salomon laisse percevoir une faiblesse ou une inhabileté qui nuisent à sa mémoire de roi. Il y a là une ombre qui fait tache sur le tableau brillant de son faste et de sa grandeur.

(*A suivre.*) Louis DESNOYERS.

LE DÉCRET DU CONCILE DE FLORENCE
POUR LES ARMÉNIENS
SA VALEUR DOGMATIQUE[1]

II. — L'HISTOIRE DU DÉCRET

Lorsqu'après avoir parcouru le relevé d'opinions ébauché dans le précédent article, on en vient à étudier directement le texte du décret *pro Armenis*, il faut bien constater tout d'abord que, faute d'attention, on a parfois mis en doute des points qui auraient dû rester hors de conteste. Que ce décret pris dans son ensemble soit un acte solennel du Concile œcuménique de Florence, au même titre que l'acte d'Union des Grecs, que son caractère général soit dogmatique et non simplement disciplinaire, la chose est certaine. Quelle a été l'intention précise du Concile en expliquant les sept sacrements dans la cinquième partie du décret ? Voilà qui est moins clair et ne saurait, peut-être, recevoir une réponse aussi simple et catégorique que celle qu'on donne souvent. C'est ce que nous rechercherons après avoir mis hors de cause la première assertion.

Nous avons déjà indiqué pourquoi le décret *ad Armenos* s'est transmis jusqu'à nous dans les listes de citations avec cette référence « in concilio Florentino *post* ultimam sessionem », et pourquoi on a si souvent affirmé qu'il n'émanait pas du Concile lui-même, mais seulement d'Eugène IV. Le Concile a été surtout connu d'après ses actes grecs qui, traduits par Abraham de Crète sont entrés en 1538 dans la deuxième en date des collections de conciles, celle de Crabbe : or, ces Actes rédigés du point de vue grec (par un catholique du reste), s'arrêtent au départ de l'empereur et des évêques grecs, le 26 août 1439, sans rien dire de la continuation du Concile. Crabbe leur a joint à la fin de son second volume, mais sans rien qui la rattachât

(1) Voir *Bulletin*, 1919, p. 81.

au Concile, la Constitution *Exultate Deo* pour les Arméniens : après lui, Surius et les autres collecteurs de Conciles ont reproduit le tout tel quel, jusques et y compris la réédition toute récente de Mansi (t. 31, 1047).

Mais si les actes du Concile après la V[e] session publique du 6 juillet 1439, n'existent plus ou du moins sont inconnus jusqu'ici, il reste deux histoires du Concile, celle d'André de Sainte-Croix (1), qui y avait assisté, et celle du chanoine siennois Augustin Patricio, écrite en 1480 : or, nous savons par l'un et par l'autre que le Concile fut continué après le départ des Grecs, puis transféré au Latran, et Patricio en particulier consacre un chapitre à la VII[e] session solennelle où fut proclamée l'union des Arméniens (2).

Il suffisait, du reste, de lire le document lui-même pour y voir la formule consacrée « sacro hoc approbante Florentino concilio » (3) et tout doute cesserait en parcourant dans le texte complet publié par Balgy (4) la liste des signatures (Ego... suscripsi) comprenant huit cardinaux, deux patriarches, cinq archevêques, trente-six évêques et vingt-cinq abbés.

Dans l'acte d'union des Jacobites (2 février 1442) promulgué lui-même « sacro approbante oecumenico concilio Florentino », Eugène IV rend grâces à Dieu pour la triple union (Grecs, Arméniens et Jacobites) réalisée en trois ans « in hac sancta oecumonica synodo » (5).

Reste à déterminer la nature exacte de cet acte solennel du Concile, soit pris dans son ensemble, soit spécialement pour la section sur les sacrements. Il convient, tout d'abord, de comparer les trois actes d'union avec les Grecs, les Arméniens et les Jacobites, que pour plus de commodité nous désignerons par

---

(1) Cette histoire a été utilisée par Horace JUSTINIANI dans ses *Acta concilii Florentini* (Rome, 1638), qui ont été reproduits dans les grandes collections de Conciles (Labbe, Mansi).

(2) Patricius, c. 102 (dans MANSI, t. 31 B., 1904) : inde celebrata publica sessione VIIa, Florentiae X Kalend. Decembres, *solemni more* quid ab eis (Armenis) profitendum esset praescripsit, eosque edocuit catholicam fidem in hanc sententiam (suit le résumé de la Bulle). Cf. André de SAINTE-CROIX dans Justiniani, III, n. 6 (MANSI, t. 31 B., 1730).

(3) MANSI, t. 31, 1050.

(4) *Historia doctrinae catholicae inter Armenos*, Vienne, 1878, p. 102 et suiv.

(5) MANSI, t. 31 B, 1035 et 1034. Au Concile de Trente, Del Monte cita cette formule pour prouver que le décret émanait bien du Concile. Mais dans la première rédaction des actes par MASSARELLO (*Conc. Trident.*, t. 5, 20, Cod. 62), le mot *oecumenico* manque : il se trouve, au contraire, dans la seconde rédaction (Cod. 116, cf. *introduct.*, p. XVI et XXVI), sans doute restitué d'après la copie authentique que Massarello avait en mains.

les lettres G, A, J. Les trois documents commencent chacun par des actions de grâces rendues à Dieu pour la concorde et l'union rétablies entre les Eglises : G : Lætentur cœli (Mansi, 31, 1025-1027 B). A : Exultate Deo... (1047-1049 D). J. : Cantate Domino (1734-1735 A).

Tous trois rappellent ensuite la venue à Florence des évêques ou des délégués de chacune des trois Eglises, les conférences qui ont eu lieu entre Latins et Orientaux; les deux premiers actes indiquent même les points principaux sur lesquels on a discuté (G, 1027 B, A, 1049 E, J, 1735 B). Comme conclusion des négociations la partie doctrinale des décrets est introduite de la manière suivante.

G (1030 D)

Et cum ex his omnibus unus et idem eliciatur veritatis sensus, tandem in infrascriptam sanctam et Deo amabilem unionem unanimiter concordarunt et consenserunt. In nomine igitur Sanctae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus sancti, hoc sacro universali (οἰκουμενικῇ) approbante Florentino Concilio, diffinimus ut haec fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est...

A (1050 B)

... post rerum discussionem : tandem expedire iudicavimus, ne ulla in futurum de fidei veritate apud ipsos Armenos haesitatio esse valeat, atque idem per omnia sapiant cum sede apostolica, unioque ipsa stabilis et perpetua sine ullo scrupulo perseveret, ut sub quodam brevi compendio orthodoxae fidei veritatem quam super praemissis Romana profitetur Ecclesia, per hoc decretum, sacro hoc approbante Florentino Concilio, ipsis oratoribus ad hoc etiam consentientibus, traderemus.

In primis ergo eis damus... Sanctum Symbolum...

J (1735 D).

... diligenter examinari fecimus; et tandem quantum visum est fore necessarium, exposita eidem abbati (l'envoyé) Sanctae Romanae Ecclesiae fide catholica, et per ipsum humiliter acceptata, hanc quae sequitur veram necessariamque doctrinam hodie in hac solemni sessione, sacro approbante oecumenico Concilio Florentino, in nomine domini tradidimus. In primis igitur Sacrosancta Romana Ecclesia, domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit profitetur et praedicat...

De la comparaison de ces formules ressort tout d'abord le craactère dogmatique et non disciplinaire qu'ont, dans leur ensemble, les trois documents : il s'agit d'enseigner la vraie foi qui doit être crue, reçue et professée par tous les chrétiens (G); la vraie foi que professe l'Eglise romaine (A); la doctrine vraie et nécessaire... que l'Eglise romaine croit fermement, fondée sur les paroles de Notre-Seigneur (J).

On remarquera, en revanche, la différence de ton très sensible entre G et A J : dans G, l'intention de définir, solennellement et sans appel, est manifeste; dans les deux autres, sur-

tout dans A, elle est beaucoup moins claire; toutefois eux aussi n'enseignent pas seulement ce que doivent tenir Arméniens ou Jacobites, mais ce qui est la foi de toute l'Eglise et, par conséquent, s'adressent indirectement à tous les fidèles, comme tant d'autres documents qui, à propos d'une erreur particulière, enseignent ce que tous doivent tenir.

Dans G, après la définition de la procession *ex utroque*, viennent une série d'autres définitions, toutes introduites par la même formule : Diffinimus insuper (addition du *Filioque* légitime)... Item (valeur de la consécration in azymo et in fermentato)... Item (admission à la vision béatifique avant le jugement)... Item diffinimus sanctam apostolicam Sedem (primauté).

Enfin, une disposition disciplinaire : renovantes ordinem Patriarcharum..., puis la date et les signatures sans aucune clausule.

Dans A, l'exposé est d'allure très différente : le Concile ne définit pas lui-même ce qu'il faut croire, mais donne une série de documents où les Arméniens trouveront la foi de l'Eglise Romaine, en y joignant un certain nombre de prescriptions d'ordre disciplinaire. Voici la série des huit sections :

1) Damus eis Sanctum symbolum (de Nicée, avec le Filioque)... cuius tenor est... Et *decernimus* que ce symbole sera chanté comme chez les Latins dans toutes les églises arméniennes, au moins le dimanche.

2) Tradimus eis definitionem IV[i] Concilii Chalcedonensis... cuius tenor est...

3) Diffinitionem de duabus voluntatibus (sixième Concile) cuius tenor talis est...

4) Les Arméniens avant toujours refusé d'admettre le Concile de Chalcédoine et saint Léon, affirmant qu'on leur a persuadé que pape et concile étaient tombés dans l'hérésie de Nestorius : instruximus eos et *declaravimus* huismodi falsam fuisse suggestionem...; *iniunximusque* ut... Leonem... tanquam sanctum... reputent et venerentur... et de recevoir non seulement les trois premiers Conciles, mais aussi tous les autres qui ont été tenus par l'autorité du Pontife Romain.

5) ... Ecclesiasticorum Sacramentorum veritatem, pro ipsorum Armenorum tam praesentium quam futurorum faciliori doctrina, sub hac brevi redigimus formula : ...

6) ... Compendiosam illam fidei regulam per beatissimum Athanasium editam, ipsis praebemus oratoribus, cuius tenor talis est : ...

7) Decretum unionis cum Graecis consummatae pridem in hoc sacro oecumenico Florentino concilio promulgatum, cuius tenor talis est : ...

8) Les Arméniens discutent même entre eux sur la date de

certaines fêtes et la *vérité* ayant été mise dans son plein jour par les témoignages des Pères et la coutume de l'Eglise Romaine et de toutes les autres, pour que la différence de rite dans ces grandes fêtes ne soit pas une occasion de troubles pour la charité, *decernimus* tanquam veritati et rationi consentaneum... que les Arméniens célèbrent ces fêtes (Noël...) le même jour que les autres.

La dernière partie du décret comprend l'acte d'acceptation et d'union des délégués Arméniens. Les collections de Conciles reproduisant A tel qu'il fut inséré dans J et publié dans les premiers recueils, ne donnent que le début de cet acte : il est complet dans Raynaldi (1439 n. 16) et dans Balgy (*loc. cit.*). Les délégués y déclarent accepter le décret du Concile « cum omnibus suis capitulis, declarationibus, diffinitionibus, traditionibus, praeceptis et statutis; omnemque doctrinam in ipso descriptam... » Puis, après lecture solennelle du décret, les Arméniens firent en leur langue une déclaration aussitôt traduite par l'interprète, le frère mineur Basile, et insérée dans le document. Pour mieux exprimer leur pensée, ils reprennent, en les résumant, les huit sections du décret : il est intéressant de voir par quels mots elles sont caractérisées dans la traduction latine faite sur place : « 1) traditis *symbolum*... cum illa additione... legi debeat; 2) *diffinitionem concilii* IV[i]; 3) *diffinitionem* de duabus Christi voluntatibus; 4) *declaratis* quod... *iubetisque* ut... suscipiamus; 5) *brevem formulam* septem sacramentorum videlicet... *declarando* quae sit cuiuslibet sacramenti materia, forma et minister, quodque in sacrificio altaris, dum calix offertur, vino paululum aquae admisceri *debeat;* 6) compendiosam b. Athanasii *fidei regulam;* 7) *decretum* unionis... continens qualiter Spiritus Sanctus... et quod...; quid etiam sit credendum de poenis purgatoriis...; 8) *decernitis*... »

Le décret des Jacobites a lui aussi son allure spéciale : il comprend dans sa partie doctrinale trois grandes sections :

A) Une série de professions de foi, suivies d'anathème contre ceux qui enseignent le contraire : Ecclesia Romana

1) Firmiter credit et profitetur et praedicat (Trinité). Quoscumque ergo adversa et contraria sentientes reprobat, damnat et anathematizat et a Christi corpore, quod est Ecclesia alienos esse denuntiat. Hinc damnat Sabellium... etc.

2) Firmissime credit, profitetur et praedicat (Dieu, créateur de tout, auteur des deux Testaments, canon des Ecritures). Anathème aux Manichéens.

3) Firmissime... (incarnation et rédemption). Anathème à Ebion, Cérinthe, etc...

4) ... Péché originel et nécessité du salut par Jésus-Christ.

5) ... Cessation de la loi ancienne, de la distinction des aliments... Anathème à ceux qui continueraient d'observer la cir-

concision ou le sabbat, suivi de prescriptions disciplinaires.

6) ... Nécessité d'appartenir à l'Eglise.

B) Réception des Conciles œcuméniques sous la formule répétée pour chacun : Amplectitur, approbat et suscipit Sanctam Nicaenam synodum... Constantinople, Ephèse (anathème au brigandage d'Ephèse), Chalcédoine, Constantinople II et III.

Puis formule générale : Amplectitur etiam, veneratur et suscipit omnes alias universales synodos auctoritate Romani pontificis legitime congregatas ac celebratas et confirmatas, et praesertim *hanc sanctam Florentinam*, in qua inter alia *Graecorum* et *Armenorum* sanctissima unio consummata est et *multae* circa *utramque unionem* saluberrimae *diffinitiones editae* sunt, prout in decretis desuper promulgatis plenius continetur, quorum tenor in hunc modum sequitur (suivent *in extenso* G et A).

C) Deux compléments sont ajoutés à A pour la doctrine sur les sacrements :

1) Sur l'Eucharistie, le décret donne les paroles de la consécration parce que dans A « non est explicata forma verborum... »; il précise la matière et ajoute que nullatenus dubitandum est, que la transsubstantiation ait lieu aussitôt après la consécration (contre les doctrines orientales sur l'Epiclèse).

2) ... *declaramus* (sur la licéité des quatrièmes noces). Le décret se termine comme A par l'acte d'acceptation des délégués Jacobites, dans les mêmes termes que celui des Arméniens (sauf le résumé du décret qui est réduit ici à une ligne); il n'y a, au moins dans le texte imprimé, les signatures que de douze cardinaux parmi lesquels Bessarion (Card. du titre des Douze Apôtres) (1).

On voit par cette analyse un peu longue, mais nécessaire, qu'on peut assez nettement distinguer dans nos documents quatre ordres d'éléments :

1) Des définitions portées par le Concile en son nom propre; 2) des définitions de Conciles antérieurs qu'il renouvelle; 3) des déclarations et explications doctrinales; 4) enfin des décisions disciplinaires.

G ne contient que 1) et 4); A n'offre que 2), 3), 4), et J 1), 2) et 3) (à moins qu'on ne compte les décrets disciplinaires de G et A qu'il applique aux Jacobites). Les formules analysées plus haut, p. 121, laissaient incertain le caractère de définition pour A et J : il semble que pour la première partie de J tout doute doive cesser devant les expressions si catégoriques qui y sont employées et l'anathème qui les suit. Au contraire pour A, dans

(1) EUBEL, *Hierarchia*, II, 8.

les deux seules parties doctrinales qui lui sont propres (savoir 4) et 5), rien n'autorise à y voir plus qu'une simple *déclaration doctrinale*, authentique et solennelle, mais sans intention de définir. On voit, en effet, facilement que dans la phrase si souvent citée de l'acceptation, les *definitiones* regardent les décisions renouvelées des anciens Conciles, les *capitula et declarationes* nos sections 4) et 5) les *traditiones*, *praecepta* et *statuta* soit la section finale sur les fêtes, soit les diverses prescriptions annexées aux exposés doctrinaux (par exemple sur les honneurs à rendre à saint Léon, sur l'usage de mettre de l'eau dans le calice, etc...) Un seul mot pourrait faire douter : on a vu que dans J, le Concile adhère de nouveau aux décisions déjà promulguées par lui dans la double union des Grecs et des Arméniens et aux « Multae circa *utramque* unionem *diffinitiones* editae » : quelles peuvent être ces *définitions* portées dans l'Union des Arméniens ? Il paraît difficile d'appliquer le mot aux anciens Conciles que J lui-même vient de renouveler explicitement : il ne reste plus guère que la déclaration sur l'orthodoxie de saint Léon et de Chalcédoine et la section sur les Sacrements. Faut-il donc en conclure qu'Eugène IV et le Concile considéraient cette section comme une définition portée par eux ? Si oui, la question serait tranchée, la valeur des décisions d'un Concile dépendant non de telle ou telle forme, mais de son intention suffisamment manifestée.

Toutefois, on pourrait se demander si précisément cette intention a été suffisamment manifestée; il est assurément très remarquable de voir le Pape placer son décret *ad Armenos* dans la même série que les définitions de sept grands Conciles et que l'union solennelle des Grecs, et cela sans rien qui indique une différence d'autorité entre ces divers documents. Néanmoins, étant donné la forme de A, notablement différente de celle de G et J, on peut hésiter à prendre le terme de *definitio* qui lui est appliqué dans un sens absolument rigoureux.

Que si nous passons à l'étude particulière de la section sur les sacrements, nous arriverons à des conclusions pareilles. Le texte de cette section est, on le sait, en grande partie emprunté à un opuscule de saint Thomas, le *de articulis symboli et sacramentis Ecclesiae ad archiepiscopum Panormitanum* (1). On argue souvent de ce fait comme incompatible avec le caractère de définition dogmatique : le Concile, dit-on, n'a pu vouloir transformer en dogmes tout un traité de théologie. L'argument paraît, à tout le moins, bien faible. Car le dit opuscule n'est nullement un traité spéculatif, systématique, mais bien un très

(1) Edition de Parme, opusc. 4, t. 16, 118; édition Fretté (Paris, Vivès, 1875), t. 27, 171.

bref et très concis exposé de la doctrine catholique rédigé par le saint pour le prélat qui le lui avait demandé (1); à priori, donc, il n'y aurait rien d'impossible, ni même d'invraisemblable à ce qu'un Concile prit ce texte comme base pour rédiger une définition. Je dis simplement *comme base* : car les modifications (coupures et additions) apportées à la rédaction de saint Thomas sont beaucoup plus considérables que ne le laisseraient croire les expressions de plusieurs théologiens récents. Aussi sera-t-il intéressant, après avoir précisé les antécédents du décret et les circonstances dans lesquelles il fut porté, de comparer en détail les deux textes : on pourra alors déterminer plus exactement ce qu'a voulu le Concile.

Les lettres de pouvoir des quatre délégués Arméniens venus à Florence sont signées par Constantin, patriarche de Vagarsabath (2) : il s'agit du Catholicos, Constantin VI Vaghkatzi qui gouverna l'Eglise arménienne de 1429 à 1439 (les pouvoirs sont du 25 juillet 1438). Bien que portant le titre de Vagarsabath (depuis *Etchmiadzin*) l'ancienne capitale de la Grande Arménie, le Catholicos résidait alors à Sis, en Cilicie, où avait été la capitale du royaume mi-oriental, mi-latin de Petite Arménie, gouverné, de 1342 à sa destruction en 1375, par les Lusignan (3).

L'Eglise Arménienne, fondée ou développée par saint Grégoire l'Illuminateur, avait rompu définitivement l'unité vers 527, au synode de Tvin, sous le Catholicos Nersès (4); elle avait embrassé alors le monophysisme, condamnant le Concile de Chalcédoine et la lettre de saint Léon à Flavien, comme infectés de Nestorianisme, et se séparant ainsi à la fois de Rome et de Constantinople. Depuis lors des tentatives multiples furent faites pour renouer avec Constantinople, et il y eut même des périodes d'union éphémère et incomplète (5).

Avec Rome, il y eut des relations et des essais d'union dès le haut moyen âge : l'union fut réalisée au moins partiellement et par intervalle au temps des Croisades, en 1198, entre Innocent III et le catholicos Grégoire : parmi les successeurs de celui-ci les uns semblent avoir été franchement unis à Rome,

---

(1) « Postulavit a me vestra dilectio ut de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis aliqua vobis compendiose pro memoriali transcriberem cum dubitationibus quae circa haec moveri possunt... Ad praesens vobis sufficiat si articulos fidei et ecclesiae sacramenta breviter vobis distinguam, et qui errores sunt circa quemlibet eorum vitandi. »

(2) MANSI, t. 31 B, 1728.

(3) Cf. Mgr PETIT, DTC, I, 1904 et 1924.

(4) TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris (1900), p. 90 et 327; Mgr Petit, *loc. cit.*, 1896.

(5) Mgr PETIT, DTC, I, 1901-1902.

d'autres plus froids sinon hostiles : la question religieuse restait compliquée par la question politique, besoin de secours contre les Mahométans, relations plus ou moins bonnes avec les latins de Palestine et de Chypre. Dès 1142, le catholicos Grégoire III avait assisté au synode latin de Jérusalem et le légat pontifical présent au synode lui avait demandé le changement de certains usages particuliers aux Arméniens et peu conformes à la vraie foi. Dès lors, dans toutes les négociations reviendra cette question des usages particuliers que les Latins demandent de supprimer, sans distinguer souvent des points capitaux comme le divorce en cas d'adultère et de simples points de pure discipline. Il serait trop long de suivre ces séries de Conciles et de correspondances dont on peut voir le détail dans le beau livre du P. Tournebize. Lorsque en 1293 le Catholicos transporta sa résidence à Sis, les relations avec les Latins devinrent plus fréquentes encore : frères mineurs et frères prêcheurs ont leurs couvents dans le royaume d'Arménie et sont les intermédiaires habituels entre le Saint Siège et le Catholicos. Le grand Concile de Sis, en 1307, complété par celui d'Adana, en 1316, non seulement consacra l'accord dogmatique complet, mais tenta de réformer plusieurs usages liturgiques sur le modèle « de la grande et sainte Eglise catholique romaine » (2). Mais si le Concile avait groupé vingt-cinq évêques et dix-sept vartabeds ou docteurs, il ne put réaliser l'union générale : à l'Orient surtout, dans la grande Arménie, il resta beaucoup de réfractaires.

C'est pour promouvoir cette cause que, vers 1330, le frère prêcheur Barthélemy le Petit et le Vartabed Jean de Kerna fondèrent sous la règle dominicaine l'ordre arménien des *Frères Unis* ou *Uniteurs*, qui, en 1356, passèrent sous l'autorité du Maître général des Frères prêcheurs à la manière d'un tiers-ordre régulier. Ces religieux qui existaient encore au XVII[e] siècle, firent immensément pour l'œuvre à laquelle ils s'étaient voués, pas toujours cependant avec assez de discrétion. Les historiens catholiques sont d'accord pour leur reprocher d'avoir souvent confondu eux aussi l'accord nécessaire sur le dogme et l'uniformité complète dans la liturgie et la discipline, utile et souhaitable peut-être, mais qu'il était peu sage d'exiger comme condition absolue de l'union (3).

(1) Sur ces relations, voir Mgr PETIT, DTC, I, 1903-1905, TOURNEBIZE, *loc. cit.*, p. 237 et suiv., p. 309-312 et tout le livre de Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos*, Vienne,, 1878.

(2) TOURNEBIZE, p. 306.

(3) Sur les Frères-Unis, voir TOURNEBIZE, p. 320 et suiv. et MORTIER, *Histoire des Maîtres-Généraux de l'ordre des Frères prêcheurs*, t. III (1907), p. 30-37 et p. 320-335.

Cette confusion se trouve déjà dans le catalogue de dix-neuf erreurs relevées par Jean de Kerna chez « les Arméniens » en général, et sans distinguer assez entre l'Eglise arménienne officielle vraiment soumise au Catholicos et les communautés lointaines ou révoltées qui échappaient à son autorité (1).

Quelques années après, deux frères-unis, les évêques Nersès d'Ourmiah et Siméon de Garin, en contestation avec le Catholicos Mekhithar (1341-1355, le *Consolator* des documents latins), envoyaient au pape Benoît XII un long mémoire relevant cent dix-sept erreurs des Arméniens : d'une enquête prescrite par le Pape, il dut ressortir que ces accusations étaient fondées au moins en partie, car le 1er août 1341, à une demande de secours du roi Léon d'Arménie, le Pape répond qu'il ne peut accorder ces secours tant que subsisteront ces erreurs dont il envoie le catalogue aux Arméniens. C'est le document souvent cité, reproduit intégralement par Raynaldi, en partie par Denzinger (2).

Une première réponse rédigée par le frère mineur Daniel ne suffit pas au Pape qui insiste pour la tenue d'un synode destiné à réprouver ces erreurs. Le synode se tient en 1344 ou 1345 à Sis et rédige un mémoire justificatif adhérant à la doctrine catholique et répondant point par point aux cent dix-sept chefs d'accusation. Au début de 1346, Daniel et d'autres envoyés apportent à Clément VI, successeur de Benoît XII, les actes du Concile qui furent aussitôt transcrits (3). Le 31 août, deux légats partent avec une lettre du Pape pour le Catholicos et un formulaire en cinquante-trois articles (perdu ou encore inédit). Leur mission accomplie, les légats reviennent en 1348, rapportant une réponse qui ne satisfait pas encore pleinement Clément VI : car, en 1351, il envoie encore une nouvelle lettre au Catholicos (*ad Consolatorem*) demandant diverses précisions sur des points restés obscurs dans la réponse de celui-ci et se plaignant de ce qu'en transmettant à son Eglise le formulaire envoyé, le Catholicos a supprimé seize des cinquante-trois articles (4). Il semble que la dernière réponse ait été satisfaisante et que Mekhithar soit mort (1355) dans l'union complète avec Rome. Mais dès 1361, son second successeur Mesrob se pro-

(1) TOURNEBIZE, p. 327, Mgr PETIT, DTC, I, 1904.

(2) Voir dans TOURNEBIZE, p. 350-364, un résumé méthodique des cent dix-sept articles, suivi d'un résumé parallèle des réponses du Concile de Sis. Texte des *Errores* dans Raynaldi, 1341, n. 49.

(3) TOURNEBIZE, p. 365 suiv. et 674 suiv. Texte publié dans MARTÈNE et DURAND, *Vet. Script. et Monum.* t. VII, 310-413 et reproduit dans MANSI, t. 25, 1185.

(4) Texte complet dans RAYNALDI, 1351, n. 2-18 et résumé dans TOURNEBIZE, p. 682 et suiv.

nonce, dans un synode, pour la consécration faite sans eau dans le vin, un des points principaux du litige avec les catholiques (1). En 1375, le royaume d'Arménie sombrait et son dernier roi latin, Léon de Lusignan, revenait mourir en France. Les relations et les négociations devinrent moins actives : l'Arménie resta séparée de Rome d'une manière plus ou moins explicite jusqu'au moment où les envoés d'Eugène IV vinrent l'inviter à suivre les Grecs au Concile de Florence. Dès 1433, une invitation au Concile de Bâle avait été transmise par Constantinople au Catholicos Arménien (2). En 1437, lorsque le Concile d'union fut définitivement convoqué à Ferrare, le Pape chargea les frères mineurs François de Bologne, Louis de Bologne et Jacques de Primatis de porter une nouvelle invitation (3). De Constantinople, les religieux se rendirent à la colonie gênoise de Caffa en Crimée : cette ville était un des centres d'activité des *frères-unis* qui y avaient leur maison d'études (4), le gouverneur gênois ou consul de la ville, Paul Imperiali, était tout dévoué à la cause de l'Union. Il y avait aussi là une communauté arménienne soumise au Catholicos de Sis. A peine les frères mineurs arrivés, on décida d'envoyer des délégués à Sis, auprès du Catholicos Constantin VI pour lui transmettre l'invitation (5). Celui-ci répondit le 25 juillet 1438, en donnant pleins pouvoirs au Vartabed Sergius, son vicaire à Caffa, chargé de le représenter personellement au Concile, à l'évêque Joachim de Père et aux Vartabeds Marc et Thomas (6). Ces délégués passèrent de Caffa à Constantinople, mais y trouvèrent le patriarche et l'empereur déjà partis pour Ferrare (7). Ils continuèrent leur route péniblement : ils arrivèrent à Florence quelques jours après la cinquième session où avait été proclamée l'Union des Grecs. L'empereur, avant de repartir, les encouragea dans leurs désirs d'union (8). Le Pape constitua, d'accord avec le Concile, une Commission pour discuter avec eux sur les divergences doctrinales et disciplinaires (9). Cette Commission était composée du cardinal Antoine

(1) TOURNEBIZE, p. 697.
(2) BALGY, p. 99, RAYNALDI, 1434, n. 18.
(3) WADDING, 1439, p. 6-33.
(4) MORTIER, t. III, 328.
(5) BALGY, p. 95, 336, donne le procès-verbal de la réunion tenue à Caffa.
(6) MANSI t. 31. BALGY, 1728. B. p. 96 (revu sur l'original à Florence).
(7) BALGY, p. 99.
(8) *Actes Grecs*, MANSI, t. 31 A, 1046.
(9) André de SAINTE-CROIX (MANSI, t. 31, 1730) : « RR. Cardinalibus Ostiensi, S. Crucis et S. Sabinae ac doctoribus pluribus per Summun Pontificem, sacra approbante Synodo, deputatis et incessanter quasi diebus singulis in apostolico palatio cum Armenis praefatis convententibus... » Cf. EUBEL, I2, 31; II, 6.

Corrario, évêque d'Ostie, neveu de Grégoire XII, du Bienheureux Nicolas Albergati, cardinal de Sainte-Croix, et de Julien Cesarini, cardinal de Sainte-Sabine. Ce dernier avait déjà pris une part considérable à l'union des Grecs et au dire de son biographe, Vespasiano da Bisticci (1), ce fut encore lui qui, avec Thomas Parentuccelli (le futur Nicolas V, alors secrétaire du cardinal Albergati), furent encore les principaux ouvriers de cette nouvelle union. Avec les cardinaux conféraient de nombreux docteurs. On se réunissait dans le palais apostolique quasi tous les jours; les conférences durèrent depuis le départ des Grecs jusqu'au 8 novembre; on y discuta « non minus religiose acuteve quam cum Graecis... de fidei sacramentis » et les Arméniens y furent « institutis Sacrae Romanae Ecclesiae instructi » (2).

Du détail de ces conférences nous ne savons rien : nous apprenons seulement par saint Antonin, témoin oculaire, vraisemblablement membre lui aussi de cette Commission, qu'on appliqua pour eux les mêmes principes que pour les Grecs. Ceux-ci, dit saint Antonin (3), « errabant in tribus communiter (procession du Saint-Esprit, purgatoire, primat)... Horum quodlibet est haereticum. In aliis ritibus suis qui non important haeresim (licet rationabiliores sint ritus Ecclesiae occidentalis Romanae) fuerunt permissi manere, sic quod celebrent in fermentato, quod baptizent in alia forma quam nos, videlicet : Baptizetur... Item quod ordinati in Sacris utantur matrimonio... etc. Insuper Armeni... miserunt legati... Qui examinati in paucis reperti sunt dissentire a catholica fide et in illis subiecerunt se correctioni Apostolicae Sedis. Quae de consilio praelatorum decrevit in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Graecis, licet dissimiles sint a moribus latinae Ecclesiae : in aliquibus vero quae a fide vera discrepabant, prohiberi : ut quod sacramentum confirmationis non habebant in usum conferendi illi nationi (4), declarato eis quod illi sicut et cetera sacraria (sacramenta ?) deberent accipere, credere et conferre; et aliqua alia quae nunc non occurrunt menti. Quibus determinationibus acquieverunt. »

---

(1) *Vite di uomini illustri del secolo XIV*, dans MAI, *Spicileg. Roman.*, I, 179 et 30.

(2) André de Sainte-Croix, MANSI, t. 31, 1730, Vespasiano da Bisticci, *loc. cit.*, p. 30, dit *deux fois par jour* : cet auteur, comme André de Sainte-Croix est un témoin oculaire du Concile, protégé de Césarini et de Nicolas V : mais il commet parfois de grossès erreurs comme lorsque, p. 16 (Eugène IV, n. 15), il fait proclamer l'union des Arméniens dans la même cérémonie que celle des Grecs.

(3) *Chronicon*, tit. 22, c. 11, n. 1.

(4) Cf. *Errores*, n. 63-64 (RAYNALDI, 1341, n. 68).

On voit tout de suite combien il est difficile de faire cadrer ces remarques de saint Antonin et les faits qui précèdent avec l'explication courante du décret *ad Armenos* : Eugène IV aurait simplement voulu leur faire connaître les usages latins qu'ils ignoraient, et manifesté le désir d'une plus grande conformité entre les deux Eglises, même pour des cérémonies non essentielles, comme la porrection des instruments dans l'ordination. En fait, les Arméniens connaissaient depuis longtemps les Latins avec qui ils vivaient si mêlés, et tous les points que tranche le décret de Florence avaient été déjà touchés dans la longue série de documents énumérés plus haut. Quant à saint Antonin, il dit expressément qu'on n'a pas voulu supprimer les différences de rite, mais seulement trancher les points où la foi était intéressée : ce que le décret lui-même dit à propos de la forme du baptême, de la matière de l'Eucharistie, confirme tout à fait cette assertion. Et le 15 décembre 1439, quelques jours après l'union, Eugène IV, dans un bref à l'Eglise latine de Caffa, recommandait à ses chefs de ne plus traiter les Arméniens en schismatiques, de ne plus les rebaptiser et d'accorder les honneurs de leur rang à leurs évêques, nonobstant les différences de rite : on voit que les indiscrétions d'un zèle un peu étroit signalé plus haut chez les premiers *frères-uniteurs*, avaient encore besoin d'être réprimées (1).

Le but du Concile, en rédigeant la partie de son décret relative aux sacrements, n'a donc pas été d'établir l'uniformité complète entre les deux églises arménienne et latine; ce n'a pu être davantage de faire connaître à ces Orientaux des usages et une doctrine qu'ils auraient ignorés (2) : reste qu'il a voulu donner une consécration officielle à un enseignement déjà connu. L'étude du texte même du décret ne fera que confirmer cette conclusion sur son caractère dogmatique.

J. DE GUIBERT, S. J.

(*A suivre.*)

---

(1) BALGY, p. 156.

(2) S'il fallait ajouter encore une preuve aux textes déjà cités, rappelons que, un siècle avant, la *Somme contre les Gentils*, la III[e] partie de la *Somme théologique* de saint Thomas et d'autres ouvrages de théologie occidentaux avaient été traduits en arménien par les soins de Jean de Kerna (MORTIER, t. 3, p. 30).

A PROPOS DES " LETTRES PERSANES " (1)

Qui a été le précurseur et l'inspirateur immédiat des *Lettres Persanes* ? Il n'est sans doute pas nécessaire, mais il est intéressant de le savoir, si, parmi toutes les nouveautés d'un livre qui fut le premier chef-d'œuvre de Montesquieu, de l'esprit philosophique et de la prose française au XVIII[e] siècle, on doit assurément remarquer celle qu'il put combattre, ouvertement et avec impunité, la religion chrétienne.

L'Italien Giovanni Paolo Marana dans son *Espion turc* (1684) avait imaginé de faire sous des noms orientaux la critique de la société française. Mais la politique européenne était l'objet principal de cet envoyé de la République de Gênes; et, pour les mœurs, les idées, la religion, il préférait les exposer que les critiquer.

Dufresny, l'auteur des *Amusements sérieux et comiques* (1705), dégagea ce qui, dans l'*Espion turc*, est comme perdu au milieu de tant d'autres indications; et, sans d'ailleurs avoir tiré lui-même grand profit de sa trouvaille, formula le principe du nouveau genre littéraire. « Je vais, dit-il, peindre le génie d'un voyageur siamois qui n'aurait rien vu de semblable à ce qui se passe dans Paris; nous verrons un peu de quelle manière il sera frappé de certaines choses que les préjugés de l'habitude nous font paraître raisonnables et naturelles ».

Enfin, le 27 avril 1711, Addison publiait dans son *Spectator* un « *Journal d'impressions de voyage à Londres, rédigé et oublié en partant par des princes indiens récemment venus en Angleterre* ».

Des Turcs, des Siamois, des Indiens. Entre eux et les héros de Montesquieu, n'y aurait-il eu personne pour composer

(1) ERNEST JOVY, *Le précurseur et l'inspirateur direct des Lettres Persanes*. Henri Leclerc, 1917, in-8°, 38 pp.

encore des Lettres orientales, mais envoyées cette fois par des Persans et consacrées uniquement aux mœurs et à la religion ? Il serait le précurseur immédiat de Montesquieu et peut-être son inspirateur : il aurait écrit les premières *Lettres Persanes*. Un aussi heureux inventeur, ni au XVIII[e] siècle, où cependant Voltaire ne manque jamais de rappeler Dufresny et l'*Espion turc* quand il parle de Montesquieu, ni de nos jours, pas même M. Martino dans son beau travail, *L'Orient dans la littérature française* (1906) personne ne l'a signalé. Mais rien n'échappe à l'intelligente curiosité de M. Jovy. Non seulement il a retrouvé ces « Lettres persanes avant la lettre », comme il les appelle avec esprit, il les réédite « intégralement, en indiquant en note quelques similitudes entre les lettres persanes ignorées et les lettres persanes célèbres ».

En 1716, avaient paru, sans nom d'auteur ni de lieu, une première puis une seconde « *Lettre écrite à Musala, homme de loy à Hispaham, sur les mœurs et la religion des François* ». Elles étaient l'œuvre de Joseph Bonnet, de Brignoles, en Provence, avocat au Parlement d'Aix.

C'est ainsi que, cinq ans avant Montesquieu, Bonnet suppose un Persan qui, de passage à Paris pour son commerce, « associé d'Hali et de Crizurussan », écrit à Musala, Persan d'Hispaham, comme Usbek et Rica, et « docteur de la loi de Mahomet » comme plusieurs correspondants d'Usbek.

Usbek et Rica ne s'amusent pas à raconter les faits divers de Paris. A leurs amis de Perse dont « les disputes roulent ordinairement sur la morale », qui voyagent « pour s'instruire des secrets du commerce, des intérêts des princes, des sciences, des arts et même des superstitions européennes », ou qui sont des « mollaks divins », de sacrés santons », de « sublimes dervis », d' « heureux derviches », ils aiment mieux parler philosophie, politique, morale et religion. De même, à Musala qui, « docteur de la loi de Mahomet, n'est guère amoureux de nouvelles », mais désire « connaître les sentiments des docteurs de la loi de Jésus », le Persan de Bonnet s'était, avant tout, efforcé de donner « une description exacte des mœurs et de la religion des François ».

Il n'est pas jusqu'à l'élément érotique des futures *Lettres Persanes* qui ne se trouve suggéré à la fin de la *Seconde lettre à Musala*, où Bonnet s'inspire peut-être lui-même des « Amours de la jeune Grecque », racontées par l'*Espion turc*.

Précurseurs donc toujours de Montesquieu, à des titres différents, Marana, Dufresny et Addison, mais le précurseur immédiat est bien Joseph Bonnet. A-t-il été aussi l'inspirateur direct ? Usbek a-t-il lu les deux lettres à Musala ?

Pour le nier on ne saurait guère, me semble-t-il, alléguer le silence de Voltaire cependant si curieux de tous les événements

littéraires du jour et en particulier des ouvrages qui, tel celui de Bonnet, faisaient leurs auteurs paroissiens de la Bastille. Au fait, il a pu y être enfermé lui-même en même temps que Bonnet (1717-1718), lui pour des vers satiriques, Bonnet pour ses *Lettres à Musala*, tous deux pour avoir médit des puissances. Mais Voltaire qui a ignoré les emprunts textuels de l'*Esprit des Lois* à d'illustres écrivains anglais a bien pu ignorer aussi ce que les *Lettres Persanes* devaient à l'obscur avocat brignolais. Plus étrange est le silence de l'abbé Granet, qui nous a révélé l'auteur des *Lettres à Musala*. Il était lui aussi de Brignoles. Il a connu Bonnet. Bonnet a pu même s'étonner auprès de lui que là où il avait, au lieu de la gloire, « récolté la Bastille » puis l'exil, un Bordelais, autrement téméraire, avait, quelques années après, trouvé impunément la célébrité. Qui expliquera que Granet, littérateur et qui pis est journaliste, n'ait pas eu l'idée d'un rapprochement si naturel et tout à la gloire de Brignoles ?

D'autre part, sans se faire illusion sur les dates de chacune des *Lettres Persanes*, leurs dates extrêmes ne sont peut-être pas sans importance. Elles indiquent, sans doute, le moment de la vie française étudiée par l'auteur. Or, l'année 1711, date que donne Montesquieu à la première Lettre Persane, est aussi la date de la première édition complète du *Voyage en Perse* de Chardin, la grande source de Montesquieu, celle où Galland achève la publication des *Mille et une nuits* et celle du premier long séjour de Montesquieu à Paris (1709-1713). Ne serait-ce là qu'une fantaisie ou une heureuse coïncidence ? Et y aurait-il vraiment beaucoup d'ingénuité à croire que l'auteur des *Lettres Persanes* a voulu rappeler discrètement leur véritable origine ?

Enfin, Montesquieu aimait faire des extraits de ses lectures : il nous en a laissé de nombreux cahiers. Il aimait consigner des noms d'auteurs et d'ouvrages. Les *Lettres à Musala* seraient-elles, justement, une exception ? Ou bien, s'il les a signalées, une note aussi intéressante aurait-elle échappé à Barckausen, le grand érudit en Montesquieu ?

Quoi qu'il en soit, M. Jovy n'a pas le moindre doute sur la dette de Montesquieu. J'ai sous les yeux une lettre savante et vigoureuse qu'il a bien voulu m'envoyer à ce sujet et dont le *Bulletin* se fait un honneur de transcrire les principaux passages. « Je ne doute pas, écrit-il, que Montesquieu ait été inspiré par Bonnet. N'aurait-il connu que le titre et su le mauvais destin et l'inachèvement de ces lettres persanes qu'il aurait pu songer à reprendre le projet du Brignolais et à l'exécuter, en se mettant sous l'abri de l'anonymat et de l'étranger. *Lettre* écrite à Musala, homme de loi, *à Hispaham, sur les mœurs des Français*, c'est là vraiment un programme. Qu'il les ait lues, c'est

infiniment probable. « Usbek à son ami Rustan, à Ispahan », voilà le début. Les idées de Bonnet sont reprises, développées, diluées, disposées suivant les besoins d'un ouvrage plus vaste. Même les dépendances assez étroites ne manquent pas. Par exemple, lorsque Bonnet écrit : « Il se trouve parmi les Fran-« çais des philosophes qui se sont condamnés à une éternelle « solitude pour découvrir tous les secrets de la Nature, des « astronomes qui, par de longues observations, s'expliquent sur « le firmament, etc. », comment ne pas le rapprocher de Montesquieu, lettre XCVII : « Il y a ici des philosophes qui suivent « dans le silence les traces de la raison humaine...; ils ont « débrouillé le chaos et expliqué par une mécanique simple « l'ordre de l'architecture divine »; et plus loin : « Il n'y a « aucun de nos docteurs... qui n'eût pensé plus de quatre fois « avant de dire combien de toises il y a d'ici Saturne... » Ou encore, lorsque Montesquieu écrit, lettre XXIV : « Ce sont les « femmes qui ont été les motrices de toute cette révolte qui « divise toute la cour, tout le royaume et toutes les familles; « elles soulèvent tout contre la constitution; pourquoi se mê-« lent-elles de lire un livre », etc., — n'est-ce pas la phrase retournée de Bonnet : « Leur dispute dure depuis si longtemps « et avec tant d'éclat qu'elle est devenue l'entretien universel et « juge quels doivent être les discours des ignorants et de la « plupart des femmes sur des sujets si élevés » ? De même, si Bonnet observe que par « l'humanité de la famille royale qui « n'aime pas à voir couler le sang de ses sujets, les tragédies « sanglantes dont les princes mahométans effrayent si souvent « leur cour sont inconnues dans celle-ci », — Montesquieu note de son côté, lettre CII, « l'usage où sont les princes de Perse « de faire mourir tous ceux qui leur déplaisent » tandis que « les rois de France, bien loin qu'ils puissent de leur propre « mouvement ôter la vie à un de leurs sujets, portent toujours « avec eux la grâce de tous les criminels », etc., etc.

« Pourquoi enfin Montesquieu n'aurait-il pas lu un pamphlet de 1716 ? Il est allé souvent à Paris de 1716 à 1721 ? Il habitait une grande ville où pouvaient arriver bien des nouvelles et bien des nouveautés. Il était membre d'un Parlement où résidait l'autorité et où était aussi un centre d'opposition. Ces sortes de brochures devaient être signalées aux autorités judiciaires pour en arrêter la diffusion. Elles devaient être recherchées des parlementaires opposants. Enfin, les lettres à Musala n'étaient pas peut-être devenues rares à cause des rigueurs de l'autorité... »

Un bref exposé des idées de Bonnet achèvera de montrer l'intérêt de la découverte de M. Jovy. Bonnet analyse assez finement la vivacité, la légèreté, l'inconstance, l'impertinence et, d'autre part, la patience, l'endurance, la civilité de cette nation

française toute en « contrastes », de ce peuple unique au monde pour « réunir tant de vices et de vertus contraires ». Cette description du « caractère des Français », qui, avant de devenir la psychologie des races, fut un genre littéraire si goûté jusqu'à Chateaubriand, Bonnet a été un des premiers, peut-être le premier au XVIII[e] siècle, à le mettre à la mode. Encore meilleur moraliste, il montre chez les grands « les vertus glorieuses » d'humanité, de loyalisme, de bravoure, d'honneur, malheureusement « flétries par les vices honteux que Taine devait condamner plus tard. Les grands ruinent sans pitié leurs vassaux, les travailleurs, ceux qui les servent. « Fort mauvais chrétiens ou plutôt sans religion », ils se plaisent aux paroles impies, aux excès de table, à l'adultère; on dirait même qu'ils ont secoué le joug du mariage, de la tendresse paternelle et des rapports de parenté. Au cynisme des mœurs « dans les places et les rues » s'ajoute le libertinage scandaleux des églises « où les hommes et les femmes, pêle-mêle, parlent et rient ensemble ». Bonnet s'étonne encore que les religieux puissent accommoder l'austérité de leur institut et de leurs habits avec leur vie si mondaine; et il accuse, non sans émotion, la mollesse de « la plupart des prêtres, trop riches pour se conformer à des règles austères, qui emploient au luxe et à l'orgueil les revenus que de « pieux testateurs » leur avaient laissés pour le soulagement des pauvres et qui, par leur dérèglement, étaient la principale cause du dérèglement général.

Enfin et surtout, il s'étend sur la querelle des jésuites et des jansénistes qui avait mis aux prises jusqu'aux ignorants et aux femmes. Il l'attribue moins à l'importance du livre de Quesnel qu'à l'ambition et à l'animosité des Jésuites, à la passion des uns et des autres et à un amour-propre qui les poussait à montrer « la force et la subtilité de leur génie ». Le caractère persécuteur de la lutte scandalisait et révoltait le peuple à qui l'on prêchait « la paix, l'union et la charité de l'Evangile ». Par elle et le relâchement des prêtres, « la religion chrétienne était prête de tomber dans le chaos ». Et telle était, en 1716, la conclusion du persan Bonnet : « Si les Jésuites et les jansénistes n'étaient pas conduits par la passion, ils prendraient sans doute le parti de se taire après tant de mauvais succès; leur silence et leur humilité donneraient une plus juste idée de la grâce que tous leurs raisonnements, qui servent bien moins à instruire le peuple qu'à le faire perdre dans des pensées abstraites ».

A ces malheureuses disputes, Bonnet opposait, il est vrai rapidement et sans doute pour obéir à la loi du genre, la religion des Musulmans ou mieux leur vie religieuse et leur tolérance. « Qu'un païen qui veut renoncer à l'erreur voie prier, manger, jeûner un mahométan et un chrétien, lequel des deux

l'édifiera plutôt ?... C'est par de telles comparaisons, pieux Musala, que j'impose adroitement silence aux chrétiens, lorsqu'ils viennent m'embarrasser par leurs objections »... « Notre sage Législateur a défendu la dispute à ses disciples sur la religion... Le Saint Prophète fait recevoir en Paradis tous ceux qui vivent bien dans leur religion ».

Tandis que cette querelle fournit à Montesquieu *une* page seulement et la question de la Grâce et de la Chute, *un* mot équivoque, Bonnet leur donne un tiers de son œuvre. C'est là son principal mérite. Avant d'Argenson et Voltaire, il en a compris toute l'importance et prévu les dangers pour le christianisme et la société. Aussi en parle-t-il avec gravité. Montesquieu effleure et s'amuse : ce déiste et ce mondain n'est pas encore l'auteur de l'*Esprit des Lois*. Chrétien ou plus sérieux, Bonnet insiste, s'émeut et s'indigne.

Ainsi les *Lettres à Musala* ne nous paraissent pas moins précieuses pour l'histoire des idées que pour l'histoire littéraire. Elles ne nous montrent pas seulement qu'à cette époque les Lettres Persanes étaient dans l'air: elles nous instruisent sur la foi et les mœurs de la haute société et du peuple de Paris, au lendemain même de la mort de Louis XIV, et sur ce que, dès le premier jour, on pensait ou craignait des effets de la bulle *Unigenitus*. Elles nous permettent de mesurer la rapidité avec laquelle, sous la Régence, triomphèrent l'irréligion et l'esprit de critique irréligieuse : en 1716, Bonnet s'intéresse à la religion chrétienne, déplore sa décadence et la défend; en 1721, un Président à mortier d'un des plus grands Parlements de France n'y voit qu'un objet de plaisanterie; en 1716, on embastille Bonnet; en 1721, on célèbre Montesquieu et on lui prépare l'Académie.

Joseph Bonnet n'est pas un écrivain mais un esprit juste. Il veut se montrer impartial en des choses où il était bien difficile de l'être et il y réussit en partie. « S'il avait achevé son œuvre, m'écrit M. Jovy, peut-être aurait-il été dans la critique des choses religieuses supérieur à Montesquieu ». Rien de plus vrai et il faut remercier le savant qui nous a rendu les *Lettres à Musala*.

P.-J. MONBRUN.

NOTES ET CRITIQUES

L. DEMEURAN, *L'Eglise, Constitution, Droit public*. Paris. Beauchesne, 1 vol. in-12, XXVIII-347 pages.

Voici un beau et bon livre et dont nous attendons le meilleur effet « sur les esprits sincères qui voudront le lire ». Comme l'écrivait Mgr Métreau, de si douce mémoire, ce livre a été fait « pour répondre aux objections » de ceux qui méconnaissent l'Eglise et pour « donner de bonnes raisons » à ceux qui, croyant en elle, ne la connaissent pas assez. L'auteur a, pensons-nous avec l'ancien évêque de Tulle, atteint son but. Cet ouvrage date de 1914, mais, comme tant d'autres, la guerre l'a tenu scellé pour la plupart des esprits. On va enfin se remettre à lire, et, parce qu'il faut que ceux qui savent lire s'occupent de l'Eglise, à notre époque surtout, ils feront bien, croyons-nous, de ne pas négliger le livre à la fois simple et substantiel de M. l'abbé Demeuran.

Des livres pour les savants, que les savants seuls sont en état de lire, on en fait de plus en plus aujourd'hui. Nous n'en voulons pas nier l'utilité, bien que les savants ne lisent guère les livres de leurs contemporains. Mais des livres de fond que le grand public puisse lire, parce qu'ils sont écrits dans une langue qu'il entend, il y en a trop peu. Est-ce que le public ne les réclame plus ? En tout cas, il en a grand besoin; nous croyons même que si on lui en donnait davantage, il y prendrait goût. On a gâté le goût du public, — nous parlons du public chrétien, — il ne sait plus lire les livres de doctrine pas plus qu'il n'aime à l'Eglise les *instructions* solides, parce qu'on ne lui offre plus d'ordinaire que des livres *édifiants* et des allocutions *pieuses*. Les pages de M. Demeuran ont le mérite de réunir deux qualités que l'on voit rarement ensemble : elles sont pleines et lumineuses. C'est un « Exposé synthétique des principes sur lesquels repose la constitution de l'Eglise », « sous une forme didactique et précise ». On voit tout de suite, non seulement par le fond des idées, mais par la composition, à quelle école l'auteur a été formé. Le cardinal Billot — et nous ne pouvons que féliciter M. Demeuran d'avoir conquis ce suffrage d'un si haut prix — lui rend ce témoignage qu'il est « d'un bout à l'autre, non seulement le canoniste exact que fait supposer son titre, mais encore l'impeccable théologien qui expose la doctrine avec une clarté remarquable et ne sort jamais de la ligne de la plus rigoureuse orthodoxie ». M. Demeuran, toutefois, osons le dire, s'est inspiré plus encore des besoins d'âme de ceux pour qui il écrivait que de sa docilité à l'enseignement qu'il reçut lui-même au Collège Romain. Non, il n'a pas dit « des choses ébouriffantes » — le cardinal

Billot le constate justement, — il n'a dit que ce qu'il fallait dire à ses lecteurs, car son livre a été fait, non pour les *disputes* de l'Ecole où l'on soulève parfois plus de questions que l'on n'en résout, mais pour l'enseignement traditionnel, celui que l'on donne et qu'il faut donner, quand il s'agit d'établir dans des âmes chrétiennes les premières assises de la vie intellectuelle. Avant d'écrire son livre, M. l'abbé Demeuran a fait longtemps des idées qui en constituent la trame, la matière d'un enseignement à la jeunesse, et c'est « à la demande d'un certain nombre de jeunes gens qui furent pendant plusieurs années ses auditeurs fidèles qu'il s'est décidé à publier les notes qui avaient guidé ses leçons ».

Tout le monde, nous le savons, n'est pas disposé à souscrire sans réserve toutes les thèses que soutient M. l'abbé Demeuran; plusieurs même estiment qu'il étend la « ligne de la plus rigoureuse orthodoxie » dans le champ de la libre discussion. Nous croyons, pour notre part, que sa pensée toujours appuyée « des documents authentiques » de l'enseignement de l'Eglise, ou d'autorités doctrinales qui en fournissent les plus sûrs commentaires, réflète en général le sentiment commun sur les matières qu'il traite, et, par suite, ou bien la vérité incontestable, ou bien la doctrine la plus vraisemblable. Qu'il nous permette, cependant, d'exprimer un regret: c'est que, sur certaines questions particulièrement délicates et où il est plus difficile de « tirer au blanc », il se contente de présenter, sans les démêler, quelques propositions vagues et confuses. Voici, pour ne citer qu'un exemple, un passage où nous voudrions plus de précision, pour avoir plus de lumière. « *Liberté de conscience* ». — Il s'agit non d'une liberté physique, mais de la liberté morale d'après laquelle la conscience ne se laisse guider que par ses propres lois et ne reconnait aucun caractère obligatoire à celles qui viennent de Dieu ou des hommes. Qu'on le veuille ou non, cet affranchissement détrône le vrai Dieu pour diviniser la conscience; en outre, en niant toute nécessité morale, c'est-à-dire toute nécessité qu'a l'homme de tendre vers sa fin, on enlève à la vie humaine son but élevé et l'on concourt à la déchéance de l'humanité. Une telle aberration ne pouvait pas ne pas être réprouvée par l'Eglise; aussi ses Pontifes l'ont maintes fois stigmatisée : Grégoire XVI, en l'appelant « un délire » et Pie IX, après saint Augustin, « une liberté de perdition ». Ce dernier Pape censura dans le Syllabus la proposition suivante : « La raison humaine, considérée sans aucun rapport avec Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du mal; elle est à elle-même sa loi; elle suffit, par ses forces naturelles, pour procurer le bien des hommes et des peuples. »

Nous ne contestons aucune des idées émises dans ce paragraphe, à plus forte raison faisons-nous profession de nous soumettre sincèrement à l'autorité de l'Eglise et aux définitions que l'on invoque ici. Nous n'en sommes pas moins convaincus qu'il y a une liberté de conscience qui est de droit naturel et une liberté de conscience qu'il faut proscrire et le point qui nous semble essentiel c'est de faire le départ de l'une et de l'autre. Mais on ne peut pas tout dire; et c'est peut-être l'inconvénient inévitable de ramasser, sous un petit volume, tant de vérités que d'être condamné à en laisser quelques-unes dans une sorte de pénombre.

L'ouvrage de M. Demeuran est divisé en trois parties : 1. Constitution de l'Eglise. — 2. Pouvoirs de l'Eglise. — 3. Eglise et Etat.

Dans la première partie, après avoir exposé quelques notions générales sur le droit — la société en général — la nature de l'Eglise, l'auteur traite successivement de la forme du gouvernement de l'Eglise — de la hiérarchie de l'Eglise — des immunités de l'Eglise. Dans la seconde partie, les pouvoirs de l'Eglise, il établit d'abord sous ce titre général : la juridiction de l'Eglise, le pouvoir législatif le pouvoir judi-

ciaire, le pouvoir coercitif. Il décrit ensuite le magistère et le régime de l'Eglise.

Enfin, les rapports de l'Eglise et de l'Etat sont étudiés dans la troisième partie. C'est là que se rencontrent d'ordinaire le plus de difficultés et que se heurtent le plus violemment les esprits. Les difficultés, M. Demeuran les a plutôt écartées que résolues et, nous le répétons, c'est, croyons-nous, ce qu'il y a de mieux à faire dans un livre d'enseignement. En somme, prêtres et laïques — il s'adresse aux uns et aux autres — liront son livre avec fruit.

Germain BRETON.

A. VIGOUREL, P. S. S., *Le canon romain de la messe et la critique moderne*. Le canon apostolique. La messe et le prêtre. Paris, Lethielleux, in-12, 303 pages.

Petit paroissien liturgique. Exercices spirituels et rituels de l'Eglise pour chaque dimanche et les principales fêtes de l'année. Paris, Lethielleux, in-18, LVI-327 pages.

Vulgarisateur enthousiaste des doctes et intéressantes recherches de D. Cagin sur les origines du canon de la messe, M. Vigourel essaie d'en tirer partie pour la piété.

On sait que tous les critiques n'ont pas adopté intégralement les conclusions de D. Cagin; M. Vigourel dépasse d'ailleurs, sur plusieurs points, ces conclusions elles-mêmes. Il n'est pas de ceux qui se résignent à ne pas trouver dans le canon romain actuel un enchaînement logique des parties dont il se compose. Il a voulu « dégager l'idée directrice à laquelle le développement du canon romain devrait son harmonie ». Il trouve dans « l'anaphore apostolique de Vérone enrichie le plan de la messe romaine entière ». Nous sortons ici du domaine de l'histoire: c'est, M. Vigourel nous le dit lui-même, de l'apologie très large.

Dans sa première partie, M. Vigourel expose les travaux de D. Cagin. Dans la deuxième, il compare le « thème apostolique », ou anaphore de Vérone, à la messe romaine, qui en serait un développement. Il constate « ce résultat paradoxal que le document (le canon actuel) auquel a conduit la dislocation du canon romain (primitif) est précisément celui qui en rend la parfaite cohésion manifeste ». La troisième partie est consacrée à « rechercher quelles lumières fournit l'anaphore apostolique sur le sacerdoce et sur les rites de l'ordination usités dans l'Eglise romaine ». Le triomphe de Dieu sur le démon dans l'ensemble de l'humanité et dans chacun des hommes se réalisant par l'Eucharistie, telle est « l'épopée héroïque et le drame tragique dont l'anaphore de Vérone énonce le thème condensé ». M. Vigourel voudrait, dans la quatrième partie, inviter les artistes chrétiens à en prendre conscience et à le développer. Des considérations sur l'art, les artistes, l'art catholique nous conduisent au commentaire artistique du thème, à son développement intrinsèque et dans l'année liturgique, ainsi qu'à sa « dilatation dans l'office divin ». Quatre appendices terminent enfin le volume; M. Vigourel les consacre à développer quelques points qui lui ont paru plus importants.

Dans tout le livre abondent les aperçus intéressants, les rapprochements ingénieux. Il est malaisé, néanmoins, d'émettre sur l'ouvrage un jugement d'ensemble. Si l'on se place exclusivement sur le terrain historique et critique, — et même sur celui de la liturgie proprement dite — on n'est plus sur le même plan que l'auteur. Le suivons-nous sur le terrain de la piété et du développement ascétique? Le constant souci qu'il professe de se réclamer de la liturgie et de l'histoire nous

commande des réserves : car M. Vigourel a trop souvent recours au sens accommodatice pour que les conclusions qu'il tire gardent la valeur d'un enseignement strictement liturgique. Cela paraîtra une infériorité à certains, mais assurera le succès de l'auteur auprès des autres..

Le livre de M. Vigourel indique le parti que la piété peut tirer de la messe et des prières de l'Eglise : il suggérera à plusieurs l'idée et le goût de puiser dans la liturgie le thème de leurs méditations.

Le *Petit paroissien liturgique*, dont le sous-titre souligne bien l'esprit, est composé dans le même but que le précédent, avec plus de simplicité dans l'exposition, ainsi qu'il convient à un livre destiné aux fidèles. Ce paroissien aidera ceux qui en useront à mieux suivre et à bien saisir le sens des prières et des cérémonies : c'est une petite année liturgique qui donne, outre les prières du matin et du soir, qui sont une adaptation de prime et de l'office de complies du dimanche, le texte et la traduction de l'ordinaire de la messe, des psaumes et des hymnes usuels de vêpres, des évangiles des dimanches et des principales fêtes, ainsi que diverses prières.

R.-A. TRILHE.

E. LEVESQUE, *Nos quatre Evangiles : leur composition et leur position respective*. 1 vol. in-12, VIII-352 pp., Paris, Beauchesne, 1917.

Ce livre modeste tire sa valeur et même son importance du fait qu'il représente de longues années d'un enseignement constamment tenu à jour. Professées dans un milieu où le maître doit surtout donner des conclusions, mais en même temps les établir, où les élèves réclament plus de données concrètes et précises que d'aperçus théoriques qui préparent la science du lendemain, les leçons de ce livre portent la marque d'une érudition sûre et discrète, d'une dialectique nuancée et pourtant pleine de bon sens; de cette simplicité de vues enfin qui donne l'impression que l'auteur a touché la vérité de la vie et de l'histoire. C'est peut-être cette dernière qualité que l'on appréciera le plus ici. La critique de ces derniers temps, sans doute par suite d'une confiance enthousiaste en la valeur de ses procédés mécaniques d'investigation, n'a pas toujours atteint l'âme du christianisme naissant ni compris ses besoins religieux, ses habitudes intellectuelles et ses procédés de composition, avec autant de bonheur que M. Lévesque dans cette centaine de pages, où il expose les conditions de la naissance de nos quatre évangiles.

Il remonte lui aussi à la catéchèse orale qui est, en somme, la meilleure hypothèse trouvée jusqu'à ce jour pour expliquer la présence, dans les trois premiers évangiles, de ce fond commun où ils ont puisé et qui, utilisé par chacun d'eux selon son but particulier, leur donne un air de parenté très apparent sans effacer les traits originaux qui les distinguent. L'auteur reconnaît deux catéchèses, l'une élémentaire, l'autre plus avancée, dont on retrouverait la trace dans les synoptiques pour la première, dans saint Jean pour la seconde. Peut-être, toutefois, conviendrait-il de ne pas trop pousser cette distinction et de ne pas laisser croire que le christianisme primitif comportait un enseignement ésotérique. En réalité, les épîtres de saint Paul et le quatrième évangile n'étaient pas destinés à une élite, mais leurs auteurs possédaient une autre trempe d'esprit que les auteurs des synoptiques. Tout en restant témoins comme ceux-ci, ils formulaient leur témoignage tel qu'il s'était imprimé dans leur puissant esprit et ils s'adressaient à tous leurs frères. Ces derniers y comprenaient sans nul doute plus de choses

que nous ne pourrions l'imaginer, car c'étaient des âmes profondément religieuses, tant à cause du milieu auquel ils appartenaient qu'en raison de l'intensité de l'action des grâces individuelles en ces premiers temps, et les meilleurs, ceux qui comptaient dans les chrétientés et qui comptent pour l'histoire du christianisme, assimilaient presque en même temps et « le lait » et « la nourriture plus solide » de la doctrine.

J'aurais aimé, d'un autre côté, que l'on précisât le rapport de l'évangile écrit à la catéchèse orale. Nous avons beau lire l'évangile, nous ne voyons pas qu'il présente vraiment une prédication; il est trop morcelé; chaque morceau, discours ou fait, est ordinairement présenté d'une manière succincte qui n'a rien d'oratoire; et surtout, on n'y trouve, pour bien dire, pas trace de ces exhortations à la foi et à la vie chrétienne qui ne pouvaient pas manquer dans la catéchèse. Si c'est vraiment cette catéchèse qui est utilisée immédiatement dans nos évangiles, il faut avouer que les évangélistes ont eu une sûreté de main peu commune pour en élaguer ce qui n'était pas strictement récit de la vie du Sauveur ou fragment de sa prédication. Il semble plutôt que, de la catéchèse à l'évangile, il dut y avoir un travail d'adaptation ou de systématisation considérable, que les exégètes du Nouveau Testament ne signalent guère et qu'ils définissent encore moins.

Une idée originale et, semble-t-il, vraiment heureuse de M. Lévesque est d'avoir demandé au quatrième évangile des données chronologiques sur la vie publique de Notre-Seigneur. Puisque cet évangile en offre et que les synoptiques n'en offrent pas, il faudrait avoir une véritable passion de son interprétation symbolique, pour rejeter ces précieux renseignements. Toutefois, quand il s'agira de faire entrer dans le cadre des trois ou quatre années marquées par les diverses pâques qu'il mentionne les faits et les discours rapportés dans l'ensemble des évangiles, l'exégète, malgré toute sa dextérité ingénieuse, devra s'imposer de modérer parfois et peut-être souvent la rigueur de ses affirmations. On ne devrait jamais se lasser d'avouer que, vu la nature des documents qui nous sont parvenus et étant donné leur désintéressement à peu près complet pour les questions de date, nous ne pourrons jamais arriver à reconstituer entièrement la véritable série des événements. Mais un aperçu comme celui qui est proposé dans la deuxième partie de ce travail est sûrement une satisfaction pour notre besoin d'ordre et une approximation suffisante de la réalité.

Si l'auteur veut bien composer sur ce plan la synopse qu'il nous promet, s'il ajoute à chaque péricope les justifications critiques de la place qu'il lui attribue, s'il prend la peine d'expliquer même brièvement les faits et la doctrine pour que les évangiles ainsi disloqués gardent encore un peu de leur vie et ne ressemblent pas à une préparation anatomique, il me semble qu'il aurait composé la meilleure vie de Notre-Seigneur que des lecteurs cultivés pourraient désirer aujourd'hui; car si leur esprit est encore rempli des exigences que l'étude critique y a mises, ils commencent aussi à éprouver le besoin de retrouver et de sentir dans ces livres vénérables le principe de vie que le scalpel du critique n'a pas su rencontrer. Ce serait là un beau travail; mais le présent livre n'en est encore que la préface.

Louis DESNOYERS.

Ch. LEBRUN, eudiste, *Le Bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus*, 320 pages; *La Dévotion au Cœur de Marie, étude historique et doctrinale*, 532 pages. Paris, Lethielleux, 2 vol. in-12, 4 fr. et 5 fr. (majoration en plus).

Ces deux volumes sont inspirés du même désir : faire mieux con-

naître ce que doivent à l'action du B. J. Eudes les dévotions au Cœur de Jésus et au Cœur de Marie. Sous la forme d'un exposé historique et doctrinal, c'est en même temps un plaidoyer, d'ailleurs modéré de ton, et où l'on remarque à peine çà et là dans le volume sur le Sacré-Cœur une légère tendance à diminuer le rôle hors de pair qui revient malgre tout à l'influence de la Bienheureuse Marguerite-Marie. Il sera utile d'avoir sous la main, dégagés des discussions, qui encombrent ailleurs la matière, ces renseignements multiples d'ordre historique ou liturgique, grâce auxquels on pourra se faire une idée plus juste de la part importante qui revient au Bienheureux J. Eudes dans le développement du culte public du Sacré-Cœur. Le P. Lebrun, avec raison, combat ceux qui ont exagéré l'opposition entre les deux formes de dévotion, celle du Bienheureux Eudes et celle de la Bienheureuse Marguerite-Marie. Les disciples de cette dernière furent trop heureux de trouver dans les œuvres du premier et ses créations (office, messe, fêtes établies...) un secours pour leur propre apostolat et il ne doit plus être permis de le méconnaître. Mais c'est à la condition cependant de tenir compte aussi des nombreux prédécesseurs que le P. Eudes lui-même a eus sur le terrain doctrinal (le P. Nouet, par exemple, qui a un traité très remarquable), de l'immense effort qui restait à faire pour acclimater définitivement le culte liturgique du Sacré-Cœur. On regrettera, à ce propos, de ne rien trouver sur les origines même de la dévotion du P. Eudes au Cœur de Jésus. Le P. Lebrun l'appelle à plusieurs reprises le premier théologien de cette dévotion. Ceci est inexact et il y aurait même à formuler des réserves sur la notion du Cœur de Jésus ou de Marie d'après le Bienheureux Eudes, ce cœur unique de Jésus et de Marie, ce cœur triple soit de Jésus, soit de Marie et qui, parfois, désigne le Saint-Esprit ou Jésus lui-même sous le nom de Cœur de Marie, c'étaient là autant d'éléments peu viables et qui, avec raison, sont devenus caducs dans la dévotion telle que l'Eglise l'a officiellement adoptée. Les explications ingénieuses sont impuissantes à changer cet état de choses et d'ailleurs cela ne touche en rien à la solidité de l'ouvrage du P. Lebrun. C'est avant tout l'activité du Bienheureux Eudes comme promoteur du culte liturgique qu'il raconte, et c'est exclusivement par ce rôle que le titre de *Docteur* est justifié dans le décret de Pie X. En ce qui concerne l'iconographie du cœur dans lequel sont gravés des personnages (Jésus, Marie) je serais beaucoup plus hésitant que le P. Lebrun sur l'interprétation à adopter. Il y a des cas où le doute n'est guère possible mais pour beaucoup d'autres — après avoir recueilli directement et étudié plusieurs centaines de ces représentations — j'estime qu'en général on est beaucoup trop prompt à y voir un emblème du Cœur de Jésus. Je croirais que le plus souvent c'est seulement le cœur du fidèle qui est ainsi désigné. On accordera difficilement aussi au P. Lebrun que le vœu de Louis XVI ne soit point inspiré par les révélations de Paray. L'omission du drapeau ne signifie pas grand'chose à côté de la présence des autres éléments (fête, chapelle...) qui répondent si bien aux demandes formulées par la Bienheureuse Marguerite'Marie. Cela signifie seulement que, sans doute, on attachait alors à cette question moins d'importance que de nos jours ou qu'il ne paraissait pas possible de remplir cette condition.

Le volume sur le Cœur de Marie, tout en étant consacré en fait à mettre en lumière les idées et les actes du Bienheureux J. Eudes en faveur de cette dévotion traite le sujet pour lui-même. La première partie, tout historique, retrace les fastes de cette dévotion, non seulement du temps du Bienheureux Eudes mais avant et depuis. La deuxième est un exposé doctrinal où des emprunts faits aux meilleurs auteurs complètent les explications tirées des écrits du Bienheureux. Dans les deux ouvrages on trouvera en appendice les textes liturgiques composés par

le Bienheureux J. Eudes pour les deux fêtes. L'un et l'autre représentent un sérieux travail et enrichissent la liste des bons livres à consulter sur ces matières.

Ferdinand CAVALLERA.

M. MICHELETTI, *Constitutiones seminariorum Clericalium*. 1 vol. in-4° de XXVI-246 pages. Turin, Marietti, 1919.

Le Séminaire pontifical Léonin a organisé un cours supérieur d'éducation ecclésiastique pour la formation des directeurs et professeurs de séminaires, à l'instar du séminaire normal de Paris, fondé par MM. de Saint-Sulpice. A M. Micheletti, savant canoniste romain, a été confiée la chaire de pédagogie ecclésiastique. Ses leçons imprimées forment plusieurs volumes utiles à connaître; un volume de *Rectore seminariorum clericalium;* un volume *de Moderatore spiritus in sacris seminariis;* un volume *de Vice-rectore seminariorum clericalum;* un volume de *Contuberniorum praefectis in sacris seminariis.* L'ouvrage que je présente aujourd'hui aux lecteurs du *Bulletin* contient l'ensemble des documents dispersés dans les publications ci-dessus mentionnées. Il comprend trois parties. Dans le première, M. Michelleti décrit les devoirs et les attributions du personnel dirigeant et enseignant; dans la seconde il expose le programme des études ecclésiastiques; dans la troisième sont consignées les indications usuelles d'un *directoire* pratique, formulaires de certificats, d'appels aux ordres, modèles d'horaires pour retraites annuelles et récollections mensuelles, projets de budgets et de comptes rendus, etc., etc.

Dans un prolégomène de onze pages, M. Michelleti reproduit les articles du Nouveau Droit se rapportant aux séminaires. Le commentaire qu'il en donne forme la substance de son livre. Il est l'équivalent des gloses qui accompagnent les règlements de Saint-Sulpice.

La valeur doctrinale de ce commentaire vient des sources exploitées. Ce sont les *Normae directivae* adressées aux évêques d'Italie le 10 mai 1907 et le 18 janvier 1908; c'est la lettre circulaire de la Consistoriale du 16 juillet 1912; ce sont les Institutions de saint Charles Borromée pour le diocèse et la province de Milan; ce sont les Institutions du cardinal Barbarigo pour le diocèse de Padoue. Rien n'est emprunté aux traditions des séminaires de France. Ce n'est pas que M. Micheletti les réprouve; il reconnaît, au contraire, la légitimité des coutumes de chaque pays, de chaque diocèse. Mais, écrivant pour les recteurs et professeurs des séminaires d'Italie, il cite, de préférence, des auteurs italiens. Il déclare, d'ailleurs, que les *Normae* n'ont pas paru obligatoires pour toute l'Eglise. En certains cas, les usages fondés sur deux siècles d'expérience sont préférables à des règles qui n'ont pas été suffisamment mises à l'essai.

Si je ne m'abuse, le nouveau Droit canon a adopté un assez grand nombre de nos traditions françaises : il s'inspire, semble-t-il, des règlements appliqués chez nous plus que des constitutions proposées aux évêques d'Italie.

T. CHEMINAT.

G. FOCH, S. J., *La vie intérieure*, 1re livraison. I, notions plus importantes. II, directions pratiques. 6e éd. Lyon, Vitte. in-16, 96 pages, franco 1 fr. 50.

On ne pourra point faire à ce petit traité le reproche que méritent beaucoup d'ouvrages ascétiques, d'être diffus et vagues. Fruit d'une longue pratique de la direction des âmes, appliqué avant d'être écrit,

fait pour être médité, plus que pour être lu, ce catéchisme de la vie intérieure contient en quelques pages, très lucidement exposées, les idées essentielles de la vie spirituelle, d'après les sources les plus autorisées, en particulier l'Evangile de saint Jean et les épîtres de saint Paul. Le moralisme est relégué au second plan et cède la place à la doctrine fondamentale de la *Vie de Jésus en nous*, de la divinisation du chrétien, si chère à l'école française du XVII[e] siècle et si insuffisamment utilisée dans beaucoup de livres modernes. Le P. Foch est un de nos maîtres de la vie spirituelle les plus éminents : aussi chaque page de son petit livre porte-t-elle la marque de cette maîtrise. En peu de mots il dit beaucoup et suggère aux réflexions personnelles de profonds aperçus. On goûtera tout particulièrement la manière forte et intelligente de présenter la dévotion au Cœur de Jésus et de justifier la place prépondérante qu'on lui accorde de plus en plus dans la vie chrétienne. L'opuscule se recommande de lui-même à ceux qui, disposant de peu de temps et d'ailleurs déjà familiers avec les théories de la vie spirituelle, ont besoin seulement d'en rafraîchir le souvenir. Je ne connais pas de livre récent qui en aussi peu de pages contienne autant de substance et soit de nature à donner une idée plus haute et plus vraie — plus théologique — de la perfection chrétienne.

Une seconde partie, sous forme de matière d'examen particulier, doit exposer les détails pratiques et l'application selon les diverses voies : purgative, illuminative, unitive. Depuis longtemps certains de ces sujets, imprimés *ad usum privatum*, rendent de précieux services. Il est à souhaiter qu'une édition définitive, selon la promesse de l'auteur, en les mettant à la portée du public, complète l'œuvre si heureusement commencée.

Ferdinand CAVALLERA.

LES PÈRES GRECS DANS LES SERMONS DE BOSSUET

Nous voudrions essayer de traiter dans cet article la double question des études de patristique grecque de Bossuet et de l'usage que le grand orateur a fait des Pères grecs dans ses sermons.

I

Sur les études de patristique grecque de Bossuet au collège de Navarre, les documents sont rares et vraiment trop discrets. L'*Histoire du Collège Royal de Navarre*, par Jean Launoy (1677) s'arrête au commencement du XVII[e] siècle, et la destruction des archives de Navarre ne permet pas de suppléer au silence de cette pièce capitale (1). Nous ne possédons ni la thèse de philosophie de Bossuet (1643), ni sa *Tentative* (1648), ni sa *Majeure ordinaire* (1648), ni sa *Sorbonique* (1650), mais sa *Mineure ordinaire* nous reste (1648). Elle a été publiée dans les *Etudes des Pères jésuites* en juin 1869; elle renferme quelques brèves allusions à saint Irénée, à saint Athanase, à saint Cyrille d'Alexandrie, à saint Chrysostome, à saint Epiphane... qui ne sauraient autoriser qu'une induction assez vague sur les travaux de patristique grecque de Bossuet à cette époque (2). Et, toutefois, l'étudiant qui nomme cinq Pères grecs dans une thèse trahit bien ou une certaine connaissance de cette partie de la littérature sacrée représentée dans cette œuvre ou tout au moins une vraie sympathie pour elle.

(1) Le P. DE LA BROISE : *Bossuet et la Bible*, p. XVII. Cf. DELMONT : *Bossuet et les Saints Pères*, p. 8.
(2) DELMONT : *Bossuet et les Saints Pères*, p. 10 et 11.

Sur cette même question, les sermons prononcés par Bossuet à Navarre nous fournissent quelques indications qui ne sont pas négligeables.

On sait que les étudiants du Collège étaient admis à prêcher avant leur ordination sacerdotale.

Nous avons donc plusieurs sermons de Bossuet se rapportant à cette période. Or, le sermon pour la fête du Rosaire donné à Navarre, en octobre 1651, ne renferme pas moins de cinq citations des Pères grecs : trois de saint Chrysostome empruntées à l'homélie LXXXV *in Joannem*, à l'homélie XXII *in Joannem* et au *de Sacerdotio;* une de saint Epiphane, tirée du *Panarion*, une enfin de saint Grégoire le Thaumaturge, prise dans un sermon sur l'Annonciation.

Bossuet connaît donc saint Epiphane, saint Grégoire le Thaumaturge qui, le second surtout, relèvent plutôt de l'érudition. Il connaît même assez saint Chrysostome pour utiliser trois de ses ouvrages. Le sermon pour le Samedi saint, le premier sermon de Bossuet prêtre, prêché à Navarre en 1652, renferme des citations de saint Chrysostome, d'Origène, de Clément Alexandrin, de saint Athanase; en outre Bossuet ne cite pas mais il nomme « le grand Cyrille d'Alexandrie » : cinq autorités choisies parmi les Pères grecs.

Et, toutefois, deux sermons avec leurs quelques citations ne sauraient trancher la question des études de patristique grecque de Bossuet à Navarre; cherchons d'autres témoignages. Dans sa *Mineure ordinaire* (nous l'avons déjà mentionnée), soutenue le 5 juillet 1651, Bossuet déclare qu'on peut tirer de la doctrine des Pères des arguments très clairs pour établir contre les protestants la « légitimité d'un culte modéré envers les images du Christ et des saints ». Or, les Pères chez lesquels se rencontre cet « argument » sont surtout les Pères grecs. Bossuet les connaissait donc. L'abbé Delmont craint (1) que Bossuet ne soit pas entré en contact immédiat avec eux. « Dès cette époque, dit le savant écrivain, qui se tient en garde contre l'admiration que lui inspire le grand orateur, on le voit, Bossuet était familier avec les œuvres des Pères grecs; toutefois, il reste un doute sur la question de savoir si Bossuet citait ces autorités de première ou de seconde main. » M. Gazier a affirmé, pendant la soutenance de la thèse du P. de La Broise, que Bossuet avait étudié les Pères grecs à Navarre, mais cette opinion n'a pas eu de succès. M. Delmont invoque, pour la repousser, le « petit nombre des allusions aux Pères grecs que l'on rencontre dans les onze pièces oratoires que M. l'abbé Lebarq a recueillies

(1) DELMONT : *opere citat* p. 11.

pour l'époque de Navarre (1642-1652). Mais le sévère critique n'a pas remarqué que dans ces mêmes « onze pièces » les « allusions » aux Pères latins ne sont pas plus nombreuses; faudra-t-il conclure de ce silence qu'à Navarre Bossuet n'avait pas étudié les Pères latins; qu'il n'avait pas étudié saint Augustin? C'est impossible. Cette absence de citations qui ne prouve rien pour les Pères latins ne saurait prouver davantage pour les Pères grecs. Il semble, au contraire, que les expressions de Bossuet prétendant trouver des « arguments très clairs » pour établir la légitimité « d'un culte modéré envers les images du Christ et des saints » dans les Pères grecs, supposent un contact immédiat avec le texte. Ce n'est pas à des traductions pouvant fausser le sens du texte que Bossuet irait emprunter ces « arguments très clairs ». Bossuet dira plus tard, dans sa *Lettre au cardinal de Bouillon*, que quand on dogmatise « il ne faut jamais s'en rapporter à des traductions ». Or, quand Bossuet parle du culte des images du Christ ou des saints, il dogmatise et, par conséquent, il ne s'en rapporte pas à des traductions. On peut, on doit supposer qu'il n'a pas attendu, pour appliquer sa règle, de l'avoir formulée.

Bossuet ne s'en sera pas rapporté davantage à des fragments détachés ou citations, même dans leur langue originale; il savait trop bien que les mots peuvent changer de sens en changeant de place, et il n'aurait jamais, même dans ses débuts, accepté une citation dont il n'aurait pas constaté le vrai sens dans le texte même de l'auteur allégué.

Mais, dira-t-on, comment Bossuet pouvait-il apprendre la patristique grecque à Navarre, puisque la patrologie n'y était pas enseignée?

Il est vrai que la patrologie n'avait point de titulaire à Navarre quand Bossuet y faisait ses études. Au milieu de ce siècle qui était destiné à lire les admirables in-folios de Petau, le fondateur immortel de la théologie positive, le cours de patrologie n'existait pas à Navarre, mais il faut prendre garde que si la patrologie n'avait point de chaire spéciale à Navarre, elle y parlait dans toutes les chaires, et ne pouvait pas ne pas être enseignée par les philosophes et les théologiens du collège. Comment étudier, en effet, la philosophie; comment étudier la théologie et la controverse, sans rencontrer les Pères? L'abbé Delmont remarque justement que la *Somme* de saint Thomas commentée à Navarre par Jean Saussoy cite à chaque instant les Pères des deux antiquités; que les sentences de Pierre Lombard faisaient le fond de l'enseignement théologique et qu'elles ne sont, à vrai dire, que le recueil des textes les plus importants des Pères sur les vérités dogmatiques, des Pères soit latins soit grecs. Mais sur la question qui nous occupe, nous possédons bien plus que des inductions, si fondées soient-elles.

Deux pièces importantes, deux lettres de l'époque nous permettent de constater qu'à Navarre la patristique, pour ne figurer point dans les programmes, n'était pas étrangère aux études. Le 2 juillet 1644, l'abbé de Rancé écrivait à son ancien précepteur, l'abbé Favier : « ... Dans huit mois j'aurai vu toute la scholastique; et pendant seize qui me resteront jusqu'à ce que je puisse être reçu bachelier, *je me donnerai entièrement à la lecture des Pères* ». Dans une autre lettre, il énumère au même correspondant les traités vus pendant l'année et il termine ainsi : « Je prétends dans l'année que nous allons commencer, n'avoir d'autre étude que l'histoire ecclésiastique *dans les Pères* et dans les Conciles » (1). Que par les Pères il faille entendre tant les Pères grecs que les Pères latins, on ne saurait en douter. Comment Rancé pouvait-il étudier l'histoire ecclésiastique dans les Pères latins seuls ?

Or Bossuet fut à Navarre le condisciple de Rancé qui lui enleva la première place à l'examen de licence (2); il suivit donc le même régime intellectuel et étudia les Pères tant latins que grecs. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de l'abbé Ledieu : « Les saints Pères et les Conciles, dit-il, faisaient toute son application et l'occupaient beaucoup plus que les exercices ordinaires de la licence (3).

Aux deux lettres de Rancé et au témoignage de Ledieu nous ajouterons le « plan d'un traité de théologie », un projet d'étude que, dans sa jeunesse laborieuse et ardente, Bossuet s'était tracé à lui-même » (4). Dans ce « projet » la part faite aux Pères est considérable. Sur chaque question le laborieux étudiant consultera les deux antiquités ecclésiastiques. Il désigne pour l'antiquité grecque saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusalem, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Irénée, Clément Alexandrin, saint Basile et surtout saint Chrysostome. Les Pères apologistes ne sont pas oubliés : saint Justin, Athénagoras.

Le nom de chacun des Pères désignés est suivi d'indications très précises, qui déterminent, pour chaque auteur, l'ouvrage à étudier et même la partie de cet ouvrage : ce programme d'étude est complété par un projet de bibliothèque (5) où figure l'*Historia ecclesiastica graeca*. L'auteur ne se contentera pas d'une étude superficielle des Pères. « Il faut, écrit-il, les feuilleter sans cesse avec la docilité d'un disciple et avec l'orgueil

(1) *Revue Bossuet*, 25 avril 1901, p. 100, article de M. STROWSKI.
(2) DE BAUSSET : *Histoire de Bossuet*, t. I, p. 53.
(3) *Mémoires*, I, p. 38.
(4) *Œuvres de Bossuet*, édit. de Bar-le-Duc, XI, avertissement des éditeurs, p. 11.
(5) *Ibid.*, p. 624.

d'un juge (1). Quand il s'agit d'un étudiant tel que Bossuet on peut bien dire que ce programme exprime non seulement ce qu'il voulait faire mais ce qu'il a fait. Bossuet étudia les Pères Grecs à Navarre.

Mais sous quelle direction ?

Nous nous garderons bien de répéter que la patristique n'avait point à Navarre de professeur titulaire et que les maîtres que nous cherchons sont les professeurs qui, sans l'enseigner spécialement, la rencontraient cependant au cours de leur exposition philosophique ou théologique et l'exposaient partiellement, fragmentairement si l'on veut, mais enfin l'exposaient et ne pouvaient pas ne pas l'exposer. Nous entendons designer ainsi Charles Touraine que Bossuet eut pour professeur aux Artiens (2) et qui lui enseigna la philosophie; Pierre Guischard titulaire de la chaire de théologie; Jean Yon, Jean Saussoy eux aussi professeurs de théologie; Jacques Pereyret titulaire de la chaire de controverse.

Mais Bossuet apprit la patristique moins peut-être à l'école de ses maîtres que dans le commerce de certains esprits éminents que recherchait son ardente curiosité.

Parmi les savants dont Bossuet subit ou plutôt accepta l'influence, nous devons signaler Launoy, cet homme dont l'esprit était aventureux mais dont la science était considérable. Or, Launoy était hel'éniste. Il avait beaucoup étudié les Pères grecs et soutenait même l'opinion, que devait reprendre Richard Simon, qu'ils se rapprochaient beaucoup plus des Pélagiens que de saint Augustin dans leur doctrine de la grâce. Ce savant faisait partie de la Société de Navarre à l'époque où le jeune Bossuet y préparait ses grades. Il faillit même en être exclu pour avoir soutenu que la récitation du bréviaire n'était pas d'obligation mais de dévotion seulement. Qui pourrait croire qu'un esprit aussi avide de s'instruire, aussi curieux de la tradition que Bossuet ait négligé de consulter le grand érudit sur cette tradition qu'il possédait si bien ?

Mais c'est surtout l'adversaire de Launoy, Nicolas Cornet, le principal de Navarre, un savant doublé d'un saint, qu'il faut bien se garder d'oublier quand on recherche les maîtres qui initièrent Bossuet à la patristique grecque. Nicolas Cornet était, lui aussi, un helléniste; il l'était même devenu de très bonne heure. Entré chez les Jésuites après de brillantes études, il fit, au bout de quelques années, des progrès si rapides qu'il était

(1) *Ibid.*, p. 632.

(2) « Il y avait trois sections ou communautés à Navarre : les grammairiens (*grammatici*), les artiens (*artistae*) et les théologiens... A Navarre, les *artiens* ne faisaient que la philosophie ». *Revue Bossuet*, 25 avril 1901, p. 95 et suiv., article de M. Strowski.

capable de prononcer une harangue en trois langues, en français, en latin et en grec. Nicolas Cornet était passé à Navarre où il s'était distingué. A cette époque, il cumulait les fonctions de principal de Navarre et de syndic de la faculté de théologie. Or, il prit en affection le jeune Bossuet et « voulut diriger sa conduite et ses études » (1). Plus tard, il le pressera même d'accepter le titre de grand maître de Navarre (2), honneur que Bossuet déclinera. Le disciple de Nicolas Cornet gardera pieusement le souvenir du docteur si aimant et qui l'avait introduit dans sa docte intimité. Le 27 juin 1663, prononçant son oraison funèbre : « Puis-je lui refuser, dira-t-il, quelques fruits d'un esprit qu'il a cultivé, avec une bonté paternelle, dès sa première jeunesse ? » Quelle ne dut pas être sur un pareil disciple l'action d'un pareil maître ? Or, Nicolas Cornet s'était attaché à l'étude de saint Grégoire de Nysse. Il avait, sans doute, communiqué ce goût à son élève. D'importants extraits de ce père faits par Bossuet confirment notre conjecture. Ainsi donc si Bossuet n'eut pas de professeurs titulaires de patristique à Navarre, il ne manqua pas de maîtres capables de lui faire connaître et apprécier les Pères soit latins soit grecs.

Mais Bossuet appartenait à la catégorie peu nombreuse de ces étudiants qui estiment que la sortie du collège marque la fin des classes et le commencement des études.

A Metz, il continuera ce qu'il n'a fait que commencer à Navarre.

On sait qu'en juin 1652, Bossuet, docteur depuis le 18 mai de la même année, vint se fixer à Metz avec le titre d'archidiacre de Sarrebourg. Il avait déjà résidé à Metz. En 1648, après sa *Tentative*, il s'était retiré dans cette ville, loin du bruit et des distractions, pour travailler. Nous le retrouvons à Metz en 1649, préparant sa licence. En 1652, il s'y établit. Metz le retiendra six années; années laborieuses et fécondes, véritable veillée d'armes d'où le grand athlète sortira armé de toutes pièces. Grâce à l'abbé Ledieu, nous pouvons pénétrer dans son intimité studieuse. « Après les offices, écrit le biographe, il s'enfermait dans son cabinet et sur ses livres... Avec la Sainte Ecriture Bossuet lisait les saints Pères à Metz, et principalement saint Chrysostome, saint Augustin : saint Chrysostome pour y apprendre les interprétations de ses livres propres à la chaire, pour se familiariser avec sa grande éloquence et ses tons incomparables d'insinuation, qui lui faisaient dire que ce père était le plus grand prédicateur de l'Eglise. Il louait aussi Origène,

(1) DE BAUSSET, *Histoire de Bossuet*, I, p. 14.
(2) *Ibid.*, p. 70.
(3) LEBARQ, *Œuvres oratoires de Bossuet*, t. VI, p. 548.

ses heureuses réflexions et sa tendresse dans l'expression » (1). Il étudia pareillement saint Grégoire de Nazianze « qu'il mettait au-dessus de tous les Pères grecs pour la connaissance des mystères. Devenu le prédicateur de Saint-Germain et de Versailles, il se servira de saint Grégoire de Nazianze pour donner au roi et aux princes des instructions convenables à leur état et à leur cour » (2).

Les sermons de Metz ont profité des études de patristique grecque de l'orateur. Cette période nous offre, en effet, le panégyrique de saint François de Paule (1655), avec ses deux citations de saint Basile, la première assez importante; le sermon sur la Trinité (1655), qui cite saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze; et le fameux panégyrique de saint Joseph (1656), le *depositum custodi*, où un texte de saint Chrysostome figure en trois langues, en français, en latin et même en grec.

Enfin, il nous reste des études grecques de Bossuet à Metz un témoignage plus probant encore, c'est celui de Bossuet lui-même, nous voulons parler de ces extraits, de ces analyses en latin, en grec, de passages d'Origène, de saint Chrysostome, de Clément d'Alexandrie, de saint Grégoire de Nysse, de saint Grégoire de Nazianze, de Synésius, de saint Basile et de saint Cyrille de Jérusalem que l'on trouve « dans les cahiers autographes conservés à Meaux » (3).

En 1659, Bossuet quitte Metz pour venir à Paris où il s'établit au doyenné de Saint-Thomas-du-Louvre avec M. de Lamy, comme lui docteur de Navarre. Une société d'élite se groupe autour d'eux. L'arrivée de Bossuet dans la capitale, loin d'interrompre ses études ne fera que leur communiquer une ardeur nouvelle : saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome surtout lui deviennent de plus en plus familiers. Seulement, ainsi qu'il avait commencé de le faire pendant son séjour à Metz, il associera la prédication à l'étude. Pendant les dix années qui commencent, Paris ne cessera de l'entendre et d'entendre dans sa parole les plus illustres des Pères grecs : ses discours deviennent les documents les plus irrécusables du progrès de ses études de patristique grecque. En 1659, il prononce le sermon sur l'*Eminente dignité du pauvre*, où il emprunte à saint Chrysostome la fiction des deux villes composées exclusivement l'une de riches, l'autre de pauvres. En 1660, il cite saint Grégoire de Nysse, dans le sermon sur l'Epiphanie. Dans le sermon sur l'*Honneur du monde*, en 1660, il utilise des passages importants de quatre homélies de saint Chrysostome : l'ho-

(1) LEDIEU, *Mémoires*, I, p. 45, 49.
(2) *Ibid.*, I, p. 58.
(3) LEBARQ, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, p. 12.

mélie II sur les *Actes des apôtres;* l'homélie VII, sur l'*Epître aux Romains* et les homélies XIX et LXXI sur saint Mathieu. En 1660, il prononce le sermon sur la Pénitence où il introduit les deux citations si pittoresques de saint Chrysostome et de saint Grégoire de Nysse sur la folie des pécheurs qui renvoient au dernier moment le règlement de leurs comptes spirituels. Nous arrêterons là cette énumération : elle nous paraît justifier notre conclusion sur l'importance des études de patristique grecque de Bossuet.

Evidemment, il cite beaucoup plus les Pères latins que les Pères grecs, et cependant il fait intervenir dans son œuvre oratoire dix-sept Pères grecs, et les emprunts qu'il leur fait appartiennent parfois aux ouvrages les plus divers et les plus distants du même Père. Nous venons de citer le sermon sur l'*Honneur*, avec ses quatre textes de saint Chrysostome, tirés de trois ouvrages différents.

On peut établir une sorte de hiérarchie parmi les Pères grecs allégués par Bossuet : le grand orateur cite saint Grégoire de Nazianze plus que les autres Pères et saint Chrysostome plus que saint Grégoire de Nazianze. De même que son autorité préférée pour les Pères latins est saint Augustin, son autorité préférée pour les Pères grecs est saint Chrysostome.

Mais peut-on dire que Bossuet utilise de la même manière les Pères grecs et les Pères latins? Que demande-t-il plus particulièrement aux uns et aux autres au moins dans ses œuvres oratoires?

II

Bossuet distingue entre les Pères latins et les Pères grecs : aux premiers : à Tertullien, à saint Thomas, à saint Bernard, à saint Augustin surtout, il demande la doctrine; aux seconds : à saint Basile, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Chrysostome surtout, il demande les moyens de l'exposition oratoire. Les premiers lui fournissent des idées, les seconds des formes. C'est que sur certains points la grâce, par exemple, dont tout le monde, les femmes même, parlait au XVII^e^ siècle, si les Pères grecs agitent les problèmes, s'ils préparent la solution, c'est saint Augustin qui la trouve, si bien que l'Eglise, plus d'une fois, lui empruntera la formule de ses définitions dogmatiques. Les Pères grecs, quand ils abordent le problème si délicat des rapports de l'autorité de Dieu avec la liberté humaine, semblent plus préoccupés de sauvegarder la liberté humaine, tandis que saint Augustin veut, avant tout, défendre les droits de Dieu. Or, Bossuet est pour l'autorité, en religion comme en politique.

Et voilà pourquoi il demandera à saint Augustin toute la doctrine et à saint Chrysostome l'art de l'exprimer; que si cette

formule paraît trop tranchante, nous renverrons ceux qu'elle étonne à Bossuet lui-même qui, dans sa lettre au cardinal de Bouillon, ne s'exprime pas autrement : « Saint Augustin, toute la doctrine; saint Chrysostome, l'exhortation, l'interprétation, l'art de traiter les exemples de l'Ecriture et d'en faire ressortir toutes les circonstances » (1). C'est bien ce que nous disons.

Or, ces emprunts de forme qu'il fait aux Pères grecs, comment les traite-t-il ?

Les Pères grecs sont représentés dans l'œuvre oratoire de Bossuet par de nombreuses traductions. Bossuet traduit les Pères grecs avec indépendance. On sait qu'il a deux manières de traduire selon qu'il s'agit de l'Ecriture ou des Pères. Avec le texte sacré, Bossuet est littéral, sévèrement littéral, littéral même jusqu'à la cacophonie, jusqu'au latinisme. Peu lui importe alors de parler latin ou français. Ces duretés même expriment son respect, son adoration pour la parole de Dieu qu'il traduit à genoux et en tremblant, craignant d'abuser, que dis-je, osant à peine user de la liberté. Il ne pouvait pardonner à la traduction de Mons, qui avait pour auteur Saci et pour parrain Arnauld, d'être si élégante. Il ne faut pas donner de l'esprit à l'Esprit-Saint. Cette sévérité absolue se manifeste surtout dans le texte du discours. Il accommode la traduction des textes qui interviennent dans le développement du sermon au caractère du passage auquel ils appartiennent. Or, Bossuet est moins rigoureux avec les Pères soit latins soit grecs. Avec eux, sauf quand il lui arrive de faire de la controverse en chaire, il se met plus à l'aise; il traduit avec indépendance. Il vivait dans un temps où florissait ce genre de traduction dont on s'est écarté aujourd'hui jusqu'à tomber dans l'excès contraire, jusqu'à parler grec et français sous prétexte de fidélité. A l'époque de Bossuet on traduisait d'abord élégamment, mais ces traductions élégantes méritaient quelquefois le surnom que leur avait donné la préciosité du temps, c'était de « belles infidèles ». Bossuet traduit les Pères d'après cette méthode, sans toutefois arriver jusqu'à l'infidélité, qu'il ne réussit même pas toujours à éviter.

Mais il ne se borne pas à traduire librement, il est même rare qu'il se contente de traduire; il traite le texte patristique comme un bien conquis et prend avec lui toutes les libertés : tantôt il condense un long développement en quelques lignes substantielles. Dans le numéro 3 de l'homélie XXVI, sur saint Mathieu, saint Chrysostome explique le verset 22 du chapitre VIII de cet évangéliste où le Sauveur répond au jeune

(1) *Œuvres complètes de Bossuet*, édit. de Bar-le-Duc, VII, p. 111.

homme qui lui demandait la permission d'ensevelir son père avant de le suivre : « Laisse les morts ensevelir leurs morts et suis-moi ». Bossuet fait un emprunt à ce passage dans le panégyrique de saint André (1), seulement le long développement de saint Chrysostome est réduit à quelques lignes vigoureuses. Bossuet a supprimé certains détails et n'a conservé que l'essentiel : l'âme seule du passage grec, si l'on peut s'exprimer ainsi, est passée dans le texte français.

Tantôt, au contraire, il développe. Il a trouvé dans ses notes la formule suivante par laquelle saint Chrysostome exprime l'action du démon : *multo utitur condescensu ut nos ad mala præcipitet* (2). Saint Chrysostome justifie cette pensée par l'exemple du démon induisant au péché Saül, Caïn, Judas... Bossuet donne de ce passage un commentaire qu'un poète tragique lui envierait. « Il use avec nous (le démon) d'une grande condescendance. Que veut dire cette parole ? Dieu se rabaisse... Satan se rabaisse aussi à sa mode. Il voudrait bien, mes frères, vous rendre d'abord aussi méchants que lui, s'il pouvait, car que désire ce vieil adultère sinon de corrompre l'intégrité des âmes innocentes et de les porter, dès le premier pas, à la dernière infamie; mais vous n'êtes pas encore capables d'une si grande action, il vous y faut mener pas à pas, c'est pourquoi il se rabaisse, dit saint Chrysostome, il s'accommode à votre faiblesse, il use avec vous de condescendance. — Ah ! ce ne sera, dit-il, qu'un regard, après tout, qu'une complaisance et un engagement innocent... » (3). Et le développement se poursuit, Bossuet s'éloignant de plus en plus de son modèle. L'orateur français n'a trouvé dans saint Chrysostome que l'idée générale du démon nous amenant peu à peu du moindre mal au pire et quelques exemples; pour voir ce qu'il en a fait qu'on lise en entier le passage dont nous n'avons donné qu'un fragment.

Cette maîtrise que Bossuet exerce sur les textes se manifeste encore par la manière dont il les *actualise*, éliminant des détails empruntés aux mœurs des contemporains de saint Chrysostome et leur substituant des particularités prises dans la société du XVII^e^ siècle.

Saint Basile écrit, par exemple, que « la tempête révèle le pilote, le stade l'athlète, le combat le général, le malheur l'homme de courage et la tentation le chrétien », Bossuet supprime le pilote, le stade; il transforme et *actualise* ainsi la pensée de saint Basile : « Le soldat se reconnaît par les hasards, le

(1) LEBARQ, *Œuvres oratoires de Bossuet*, V, p. 355.
(2) *Homél. in Math.*, LXXXVII, n° 3.
(3) Sermon *sur les démons*, LEBARQ, III, p. 228-229.

marchand par la vigilance, *le courtisan par ses assiduités* et le chrétien par les douleurs et les afflictions » (1).

Saint Chrysostome parle de la manière dont les fidèles écoutent le sermon : « Les fidèles, dit-il, s'élèvent au-dessus de leur rang, ils se regardent comme des spectateurs qui assistent aux spectacles du monde. Et comme la foule s'y divise, les uns favorisant celui-ci, les autres celui-là, la même division a lieu dans un auditoire, une partie se range d'un côté, une contre-partie de l'autre et l'on n'écoute l'orateur que pour l'applaudir et le critiquer » (2). Il est mieux de lire ce passage *actualisé* par Bossuet : « Pendant que nous parlons, on nous compare avec les autres, et avec nous-mêmes, le premier discours avec les suivants, le commencement avec le milieu, *comme si la chaire était un théâtre, où l'on monte pour disputer le prix de bien dire* » (3). Bossuet a remplacé par le théâtre de son temps, où parlaient les acteurs, le théâtre du temps de saint Chrysostome où l'on applaudissait des coureurs et des écuyers.

C'est ainsi que le grand orateur actualise saint Chrysostome. D'autres fois, il l'adoucit ou plutôt il dénature le texte par respect pour son auditoire. Les mœurs des contemporains de saint Chrysostome connaissaient certaines misères ou inconnues aujourd'hui ou tellement rares qu'elles apparaissent comme des monstruosités dont il n'est même pas permis de parler. A une assistance qui osait tout faire, saint Chrysostome osait tout dire; il allait même jusqu'à chercher ses comparaisons dans le réalisme de certains objets que notre légitime susceptibilité ne peut supporter. Dans ces cas-là, Bossuet n'hésite pas à corriger les détails scabreux et à sacrifier le respect des textes allégués aux convenances de son ministère. La sévérité de l'esprit scientifique moderne n'accepterait pas ce sacrifice. Cette religieuse susceptibilité amène Bossuet à modifier un passage célèbre de saint Chrysostome. Nous lisons dans Bossuet (4) : « Dieu voyant qu'on lui préfère « son rival » « que fera-t-il, dit saint Chrysostome ? Il fera comme un amant passionné qui voyant celle qu'il recherche gagnée par les présents des autres prétendants, multiplierait aussi les siens sans mesure ». Aujourd'hui on se scandaliserait presque du langage de Bossuet qui, cependant, avait fortement atténué le réalisme de saint Chrysostome, lequel parle non de celle qui est recherchée mais de celui qui est recherché *éromenous*, ce qui nous reporte aux mœurs décrites

(1) LEBARQ, IV, p. 34.
(2) Nous empruntons cette traduction à l'ouvrage de l'abbé Raynaud : « *Le prêtre d'après les Pères* ».
(3) LEBARQ, III, p. 583.
(4) LEBARQ, III, p. 172.

dans le *Phèdre* et le *Banquet*. Le sermon sur l'*Ambition* nous offre encore un exemple intéressant de ces altérations du texte de saint Chrysostome : « Tel qu'est (dit ce Père) le péril d'un homme qui, ayant épousé une femme d'une beauté extraordinaire, serait obligé néanmoins de vivre avec elle comme avec sa sœur et même de ne la regarder qu'avec réserve, vous ne comprenez que trop le péril : autant est-il difficile de garder la modération dans les dignités » (1). Or, Bossuet traduit ici un passage de l'homélie XL, *in Matthaeum*, n° 4, de saint Chrysostome où il n'est nullement question d'épouse mais de *korè*.

Tous ces changements que Bossuet fait subir au texte grec ont pour but, ou tout au moins pour effet, d'élever la parole qu'il emprunte à la dignité oratoire. Là où saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome s'abandonnent avec une piquante familiarité, lui transporte leur parole dans les hauteurs où habite la sienne. Ils causaient, on serait tenté de dire qu'il prophétise. Ce n'est pas sans raison qu'on l'a comparé au Joad de Racine. Des transformations opérées dans ce sens les exemples abondent. A ceux que nous avons déjà cités nous pourrions en ajouter bien d'autres.

Dans le sermon sur l'*Eminente dignité des pauvres*, Bossuet utilise le passage où saint Chrysostome imagine deux villes composées exclusivement l'une de pauvres, l'autre de riches. « La ville des pauvres, dit ce Père, pourra-t-elle subsister ? Assurément, car, enfin, supprimez les richesses telles que l'or, l'argent, les pierres précieuses, les vêtements de soie, la pourpre, les tissus d'or, supprimez par la parole, rejetez tout cela; la ville va-t-elle chanceler sur ses bases ? Assurément non. Car s'il faut bâtir une maison, forger le fer, tisser un vêtement, pas n'est besoin d'or ni d'argent, il suffit d'une main qui connaisse son métier. Quant aux riches, à quoi pourront-ils nous servir ? Nous les appellerons quand il faudra démolir la ville » (2). Examinons le passage correspondant du sermon de Bossuet. Cette énumération si riche, terminée par cette saillie si naturelle, si humoristique, que devient-elle dans Bossuet ? Lisons : « Au contraire, dit-il, dans l'autre ville où il n'y aurait que des pauvres la nécessité industrieuse, féconde en inventions et mère des arts profitables, appliquerait les esprits par le besoin, les aiguiserait par l'étude, leur inspirerait une vigueur mâle par l'exercice de la patience et n'épargnerait pas les sueurs; elle achèverait les grands ouvrages qui exigent, nécessairement, un grand travail » (3). Les termes abstraits ont pris la place des

(1) LEBARQ, III, p. 652.
(2) P. G., t. LXIII, col. 641.
(3) LEBARQ, III, p. 121.

termes concrets; l'énumération qui, dans saint Chrysostome, s'adresse à l'imagination, parle à la raison seule dans Bossuet; la saillie finale a disparu : la dignité, la solennité ont remplacé la familiarité pittoresque. Le passage de saint Chrysostome est transformé, transposé dirons-nous, adapté à l'auditoire qui, en 1659, dans la chapelle des Filles de la Providence, écoutait Bossuet, auditoire qui, comme l'orateur le dira plus tard, « ne souffrait rien que d'exquis ». Nous terminerons cette étude par l'examen de deux morceaux plus importants où se manifeste dans sa féconde et heureuse indépendance, l'art de Bossuet utilisant les Pères grecs.

Dans l'*Esquisse d'un sermon aux nouveaux convertis*, Bossuet met à profit les numéros 2 et 3 de la XI[e] homélie sur saint Mathieu de saint Chrysostome. L'orateur grec commente la parabole de la cognée. voyons quel parti l'orateur français a tiré de ce commentaire. Tout d'abord, Bossuet élimine, dans saint Chrysostome tout ce que ne pouvait intéresser son auditoire : l'allusion aux fils d'Abraham, que Dieu pouvait faire surgir de la pierre; il retranche pareillement l'allusion au maître, dépêchant son serviteur d'abord, son fils ensuite à ses ouvriers rebelles et puis il s'attaque au texte de l'orateur grec non plus par de simples éliminations mais par des altérations hardies : « Pécheur, dit Bossuet, ne trembles-tu pas sous cette main terrible de Dieu qui, non seulement est levée, mais déjà appesantie sur ta tête ? *Ad radicem arboris*. Elle ne s'approche pas pour ébranler l'arbre, ni pour en faire tomber les fruits, ni les feuilles (plaisirs, richesses). Elle n'en veut pas même aux branches (à la santé, à la vie du corps) : elle le fait quelquefois, mais ce n'est pas là maintenant où elle touche : elle est à la racine, dit saint Chrysostome : *Apposita est ad radicem* et après ce dernier coup qui nous menace à toute heure, il n'y a plus que le feu pour nous et un feu éternel » (1). Si l'on se reporte maintenant au texte de saint Chrysostome, on constate que la cognée est devenue la main de Dieu. Le reste de l'allégorie est conservé. Plus loin, dans Bossuet, la cognée disparaît encore, pour être remplacée cette fois par une épée. Il est curieux de voir le grand orateur faire intervenir saint Chrysostome pour lui attribuer des passages qu'il modifie avec tant de bonheur et aussi tant d'audace. « Représentez-vous, chrétiens, dit encore Bossuet, un homme à qui son ennemi a ôté les armes, qui le presse l'épée sur la gorge : « Demande la vie, demande pardon », il commence à appuyer de la pointe sur la poitrine à l'endroit du cœur. C'est ce que Dieu fait dans notre Evangile :

(1) Lebarq, III, p. 142.

il n'enfonce pas encore le coup, ce sont les mots de saint Chrysostome, mais aussi ne retire-t il pas encore la main. Il ne la retire pas de peur que tu ne te relâches et il n'avance pas tout à fait de peur que tu ne périsses. En cet état, il te dit dans notre Evangile : ou résous-toi bientôt à la mort, ou demande promptement pardon : *omnis arbor non faciens fructum bonum excidetur*, ne désespère pas, ô pécheur. Il n'a pas encore frappé, tremble néanmoins, car il est tout prêt, et le coup sera sans remède » (1). Or, on lit dans saint Chrysostome : « Il (l'Evangile) ne dit point que la cognée touche la racine, non, mais qu'elle est placée auprès de la racine; qu'elle a été approchée de la racine; qu'il n'y aura aucun délai; que, d'ailleurs, quelque rapprochée que soit la cognée il dépend de nous qu'elle frappe ou qu'elle ne frappe pas. Car si vous vous convertissez, si un heureux changement se produit, on retirera la cognée, sans qu'elle ait fait de mal. Mais si vous restez dans la même disposition, elle arrachera l'arbre jusqu'à la racine. Ainsi donc, ni la cognée n'est écartée de la racine, ni la cognée ne frappe quoiqu'elle soit tout près de la racine, vous avertissant qu'il ne faut pas vous laisser abattre. »

Bossuet condense donc saint Chrysostome; il remplace de plus la cognée par l'épée, il fait disparaître les invraisemblances du texte grec qui nous représente la cognée arrachant l'arbre jusqu'à la racine, la cognée coupe mais n'arrache pas. Enfin, cette épée s'approchant du cœur est bien autrement saisissante que cette cognée s'approchant de la racine. Ce que Chrysostome raconte, Bossuet le montre, la parabole évangélique devient un drame où la parole accompagne l'action.

D'autres fois, Bossuet développe le texte grec. Saint Chrysostome avait dit avec une grâce précise : *sufficit velle et floret arbor*, paroles que Bossuet traduit ou plutôt commente ainsi : « Il suffit de vouloir, dit saint Chrysostome, et aussitôt le germe de ce fruit apparaît; et la cognée se retirera sitôt qu'elle verra, je ne dis pas le fruit, mais la fleur, je ne dis pas la fleur, mais le nœud, mais le moindre rejeton qui témoignera de la vie. » Ainsi Bossuet change l'image, Bossuet condense, Bossuet développe, Bossuet dramatise (qu'on se rappelle le dialogue de l'homme menaçant son ennemi, qu'il « presse l'épée sur la gorge »). Bossuet transforme saint Chrysostome. Cette façon de traiter ce qu'il emprunte apparaît plus audacieuse et plus heureuse encore dans la péroraison de l'oraison funèbre du prince de Condé où Bossuet s'inspire de l'éloge de saint Basile par saint Grégoire de Nazianze.

---

(1) LEBARQ, III, p. 143.

Saint Grégoire de Nazianze convoque en terminant son éloge tous ceux qui peuvent l'aider dans son œuvre de glorification : ils défilent dans une longue énumération. Arrivez « maintenant, réunis autour de moi, vous tous qui étiez le chœur de celui-là; ceux du sanctuaire et ceux des degrés, ceux de chez nous et ceux du dehors, collaborez avec moi a cet éloge, chacun de vous disant et regrettant l'une ou l'autre de ses vertus : regrettant le prince, le législateur, le gouvernant, le fondateur de cités; le peuple, son amour de l'ordre; les orateurs, le maître; les vierges, le paranymphe; les femmes mariées, le conseiller; les solitaires, l'homme qui donnait des ailes; les migades, le juge; les simples, le conducteur; les contemplatifs, le théologien; les heureux, le frein; les malheureux, le consolateur; la vieillesse, le bâton; la jeunesse, la règle; la pauvreté, le pourvoyeur; la richesse, l'intendant; il me semble aussi que des veuves doivent célébrer leur protecteur; des orphelins, leur père; des pauvres, l'ami des pauvres; les étrangers, l'ami des étrangers; des frères, l'ami de ses frères; les malades, le médecin pour tout ce qu'on veut de maladies et de traitements; ceux qui ont de la santé, le garder de la santé; celui qui s'éteint fait tout à tous pour les gagner tous » (1).

Cette énumération est bien riche, ne le serait-elle pas trop ? La rhétorique admirative de l'orateur n'aurait-elle pas augmenté les mérites du héros pour accumuler les termes de l'énumération et renforcer l'effet oratoire ? L'exactitude ne souffre-t-elle pas de cette magnificence verbale ?

Il était difficile d'exagérer les mérites de saint Basile et il semble que saint Grégoire y ait réussi ! On éprouve une sorte de peine à voir l'orateur dépasser la vérité dans un sujet où, certes, elle suffisait, et louer dans saint Basile le médecin qui conservait la santé aux uns et la rendait aux autres, quelle que fût leur maladie ? Enfin, plus saint Basile est grand, plus il semble que le panégyriste devrait s'effacer, mais saint Grégoire de Nazianze était demeuré le disciple de d'Isocrate, duquel il avait reçu l'exemple de ne point s'effacer. Il dira donc, s'adressant à saint Basile : « Reçois cela de nous, reçois-le d'une voix qui jadis te fut si douce, de ton égal en dignité et en âge. S'il approche de ton mérite, c'est grâce à toi; s'il en est loin, c'est l'âge, la maladie et la douleur qu'il faut accuser de cette insuffisance ». Et puis, il se recommande aux prières de saint Basile, et il termine par ce trait : « Toi donc, reçois de nous ce dis-

(1) Nous empruntons la traduction de ce morceau au savant ouvrage de M. F. Boulenger : « *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres* », par M. Fernand BOULENGER, maître de conférences à la Faculté libre de Lettres de Lille. Paris, librairie Picard, 82, rue Bonaparte.

cours, mais, nous, qui nous louera, après toi, quand nous quitterons la vie ? A supposer qu'il se trouve en nous digne matiere a un discours d'éloges ? » Les auditeurs du IVe siècle étaient habitués à entendre les rhéteurs se glorifier eux-mêmes et ils pardonnaient à leurs prédicateurs de ne point différer en cela de leurs rhéteurs. Un lecteur moderne doit se rappeler ce trait de mœurs pour ne pas juger trop sévèrement les dernières lignes de cette peroraison et pour ne pas sacrifier trop complètement saint Grégoire de Nazianze à Bossuet.

De cette péroraison, en effet, de cette enumération si longue, si artificielle, si personnelle, au mauvais sens du mot, Bossuet a tiré la page immortelle que tout lettré sait par cœur et que Flaubert aimait à faire passer par son « gueuloir ». Saint Grégoire de Nazianze convoque tous les âges, toutes les professions, ce qui peut se comprendre en un sens parce que l'évêque doit sa sollicitude à tous et que sa mort est un deuil pour tous, mais vraiment le panégyriste n'abuse-t-il pas ? A vouloir introduire dans cette énumération tous ceux que le ministère épiscopal intéresse, il faudrait la prolonger encore, elle ne serait pas trop longue mais trop courte, mais n'est-ce pas trop dire que tout dire ? Bossuet se contente d'appeler aux pieds de sa chaire ceux que leur profession rapprochait de Condé et qui, par conséquent, pouvaient le mieux profiter des enseignements de sa mort si chrétienne. Il se garde bien de leur demander leur collaboration. Il croirait se diminuer et leur faire trop d'honneur. Ce n'est pas leur concours qu'il sollicite, c'est leur conversion qu'il exige.

Bossuet a utilisé encore dans cette péroraison un passage d'un autre discours de saint Grégoire de Nazianze. Dans l'éloge de son frère Césaire, saint Grégoire s'exprime ainsi (§ XXI, n° 6) : « Alors, je verrai Césaire lui-même, non plus exilé, non plus porté (en terre), non plus pleuré, non plus regretté, je le verrai brillant, glorieux, élevé, tel que je t'ai vu en songe bien des fois, ô le plus aimant et le plus aimé des frères, soit que mon désir ait produit cette image ou la réalité » (1). Ecoutons maintenant Bossuet.

Il supprime le détail du songe et les deux hypothèses qui l'accompagnent, et il continue ainsi. Les lecteurs du *Bulletin* aimeront à relire une fois de plus les dernières paroles de cette péroraison et jugeront ainsi de la distance qui sépare l'imitation de l'original : « Pour moi, s'il m'est permis après tous les autres de venir rendre les derniers devoirs à ce tombeau, ô Prince, le digne sujet de nos louanges et de nos regrets, vous

(1) Traduction BOULENGER.

vivrez éternellement dans ma mémoire : votre image y sera tracée, non point avec cette audace qui promettait la victoire; je ne veux rien voir en vous de ce que la mort y efface. Vous aurez dans cette image des traits immortels; je vous y verrai tel que vous étiez à ce dernier jour, sous la main de Dieu, lorsque sa gloire sembla commencer à vous apparaître. C'est là que je vous verrai plus triomphant qu'à Fribourg et à Rocroy. Agréez ces derniers efforts d'une voix qui vous fut connue. Vous mettrez fin à tous ces discours. Au lieu de déplorer la mort des autres, grand Prince, dorénavant je veux apprendre de vous à rendre la mienne sainte : heureux si averti par ces cheveux blancs du compte que je dois rendre de mon administration, je réserve au troupeau que je dois nourrir de la parole de vie les restes d'une voix qui tombe et d'une ardeur qui s'éteint ».

Le rapprochement de ces deux péroraisons n'est point favorable à l'auteur de la première, mais il ne faut pas oublier que chacun des deux orateurs parle à son temps et la langue de son temps. Cette considération permet de mieux comprendre les fautes de l'un et les mérites de l'autre.

Saint Grégoire est l'élève des rhéteurs, il reste donc rhéteur même en chaire (nous ne disons pas qu'il n'est qu'un rhéteur), même dans le panégyrique d'un grand homme qui était un grand saint et qui était son ami : trois raisons d'être simple, qui n'ont pu triompher de la rhétorique que Thespésios lui avait inoculée. La sincérité incontestable du sentiment ne s'est point traduite par la sincérité de l'expression. Ce défaut n'apparaît pas seulement dans la péroraison, hélas ! mais il est racheté par de grandes qualités : grâce, esprit, richesse, originalité d'imagination et quelquefois éloquence.

Bossuet a eu un double bonheur : son génie et son temps. Il était Bossuet et il vivait au XVII^e^ siècle.

Nous voici arrivé au terme et à la conclusion de cette rapide étude sur Bossuet imitateur des Pères grecs. Bossuet connaît à fond saint Basile, saint Athanase, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze et surtout saint Chrysostome. Il a consigné dans ses notes leurs plus beaux passages, mais sa prodigieuse mémoire lui rend ses notes inutiles : il ne les consulte pas avant de composer un discours; d'eux-mêmes les plus beaux endroits des Pères arrivent de tous côtés. Il utilisera pour le même sermon quatre œuvres très différentes. Et ces matériaux se mêlent à ceux qui appartiennent en propre à l'orateur et forment les uns avec les autres une masse homogène. C'est une référence qui nous avertit de la citation, sans cela on ne la reconnaîtrait pas. Bossuet communique si bien son empreinte à ce qu'il prend que tout semble venir de la même source et que, sous le nom de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Chrysostome, nous entendons toujours Bossuet.

Non seulement Bossuet communique son empreinte aux passages des Pères qu'il utilise, mais encore il les transforme, il élimine certains détails sans intérêt pour ses auditeurs et leur en substitue d'autres plus modernes, actualisant ainsi ses descriptions et ses comparaisons. Il corrige les hardiesses candides parfois du texte original; il fait mieux, il s'inspire du texte pour le dépasser; il part de la citation pour s'élever à des considérations et à des développements sublimes parfois. Il domine de très haut ceux qu'il imite; ils lui doivent bien plus qu'il ne leur doit.

Si Bossuet imite, ce n'est pas à la façon du « troupeau servile des imitateurs »; il pourrait s'appliquer les vers du poète qui écrivait à l'évêque d'Avranches :

> Mon imitation n'est point un esclavage;
> Je ne prends que l'idée et les tours et les lois
> Que nos maîtres suivaient eux-mêmes autrefois;
> Si, d'ailleurs, quelque endroit plein chez eux d'excellence
> Peut entrer dans mes vers sans nulle violence
> Je l'y transporte et veux qu'il n'ait rien d'affecté,
> Tâchant de rendre mien cet air d'antiquité.

Mais l'imitation de Bossuet est bien plus féconde, bien plus créatrice que dans Lafontaine. Non, ne comparons pas Bossuet à Lafontaine; mais, vraiment à qui peut-on comparer Bossuet?

Au moment de finir, un scrupule nous arrête. N'aurions-nous pas communiqué une impression inexacte à nos lecteurs? Peut-être! Si Bossuet demande surtout aux Pères latins la doctrine, aux Pères grecs des formes littéraires, est-ce à dire que son imagination ne doive rien aux Pères latins? Ah, certes, cela n'est pas, cela n'est pas même possible. Saint Augustin est un grand docteur et ce docteur est un vrai poète; Bossuet lui emprunte plusieurs de ces formules expressives où le docteur consentant à se faire poète exprimait avec autant de force que de grâce des faits de l'ordre naturel. Nos lecteurs se rappellent certainement que le passage de l'oraison funèbre de la duchesse d'Orléans, où Bossuet suit de déchéance en déchéance la dépouille humaine, est le commentaire d'un texte de Tertullien (*de Resurrectione*, IV). Ce n'est donc pas seulement dans sa doctrine que Bossuet relève des Pères latins, il est aussi leur tributaire dans son éloquence, bien que sous ce rapport il doive davantage aux Pères grecs.

Louis VALENTIN.

LE DÉCRET DU CONCILE DE FLORENCE
POUR LES ARMENIENS
SA VALEUR DOGMATIQUE[1]

III. — Le texte de la section sur les sacrements

Les procès-verbaux des réunions où fut préparé le décret aux Arméniens existent-ils encore ? Ils n'ont jamais été, que je sache, ni publiés, ni même signalés.

Nous avons, du moins, la source principale qui a manifestement servi de base à la rédaction du passage relatif aux sacrements et, grâce aux modifications apportées au texte de saint Thomas, nous pouvons discerner assez clairement certaines intentions des Pères du Concile, préciser la portée de cette partie du décret.

Nous comparerons donc les deux documents en mettant en note les principales remarques suggérées par le rapprochement des deux textes entre eux et avec les autres pièces qui nous restent des négociations arméno-romaines racontées dans le précédent article, les 117 *Errores* de 1341 (1), le Concile arménien de Sis en 1344 (2); la lettre de Clément VI à Consolator (Mekhithar), en 1351 (3).

Pour le décret de Florence, je donne le texte collationné par Balgy sur la Bulle originale de la Laurentienne (4) : il ne diffère de celui imprimé dans les collections de Conciles et dans

(1) Texte dans Raynaldi, 1341, n. 49.
(2) Texte dans Martène et Durand, t. VII, 310 (Mansi, t. 25, 1185).
(3) Texte dans Raynaldi, 1351, n. 2.
(4) *Historia doctrinae Catholicae inter Armenos*, p. 102.

Denzinger-Bannwart (n. 595) que par des variantes sans importance pour le sens. Le texte de l'opuscule de saint Thomas, *de Symbolo fidei et Ecclesiae sacramentis* est celui de Fretté (t. 27, p. 171) (1).

CONCILE DE FLORENCE

Quinto, ecclesiasticorum sacramentorum veritatem pro ipsorum Armenorum tam praesentium quam futurorum faciliori doctrina sub hac brevissima redigimus formula.

Novae legis septem sunt sacramenta : *videlicet* baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium, quae multum a sacramentis differunt antiquae legis (2). Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum *per passionem Christi* dandam esse figurabant ; haec vero nostra et continent gratiam, et ipsam *digne suscipientibus* conferunt (3). Horum quinque prima ad spiritualem uniuscuiusque hominis in seipso perfectionem, duo ultima ad totius Ecclesiae *regimen* multiplicationemque ordinata sunt. Per baptismum enim spiritualiter renascimur; per confirmationem augemur in gratia, et roboramur in fide; renati autem et roborati, nutrimur divina eucharistiae alimonia. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur ; spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem ; per ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter ; per matrimonium corporaliter augetur.

Haec omnia sacramenta *tribus perficiuntur*, *videlicet* rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia ; quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum (4). Inter haec sacramenta tria

---

(1) Dans le texte de saint Thomas, je supprime les paragraphes relatifs *aux hérésies* sur chaque sacrement et que le Concile a omis en bloc. Je ne reproduis pas non plus la partie de l'opuscule relative aux sacrements en général : elle est, en effet, extrêmement résumée dans le décret; aux vingt-six lignes de celui-ci en correspondraient quatre-vingts pour le passage parallèle de saint Thomas. La chose s'explique par le double fait que ce passage contenait plus de vues systématiques et que sur la notion de sacrement, le caractère, etc., ni les *Errores* ni les autres documents ne signalent guère de divergence entre Arméniens et Latins. *Errores*, n. 42, parle bien d'une négation générale de l'efficacité sacramentelle : mais cette accusation qui ne reparaît pas ailleurs et est repoussée absolument par le Concile de Sis, devait être sans grand fondement.

(2) Clément VI (RAYNALDI, 1351, n. 5) demande à Consolator des précisions sur l'assimilation qu'il fait entre la circoncision et le baptême pour la production de la grâce.

(3) La mention de la Passion est ajoutée, conformément à saint Thomas, III, q. 62, a. 6. De même la clausule restrictive *digne suscipientibus*.

(4) Rien n'est ajouté touchant la probité du ministre : cependant d'après les *Errores*, n. 68-69, les Arméniens auraient considéré certaines fautes (fornication) comme faisant perdre au prêtre le pouvoir d'administrer les sacrements. D'après le Concile de Sis, confusion est faite par les accusateurs entre l'interdiction de célébrer portée par les Ca-

sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a caeteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile, unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt, et reiterationem admittunt.

SAINT THOMAS	CONCILE DE FLORENCE
His visis in communi circa Ecclesiae sacramenta, oportet quaedam in speciali de singulis dicere. Primo igitur circa Baptismum sciendum est quod	Primum omnium sacramentorum locum tenet, sanctum baptisma, quod vitae spiritualis ianua est; per ipsum membra Christi, ac de corpore efficimur Ecclesiae. Et cum per primum hominem mors introierit in universos; nisi ex aqua et Spiritu renascamur, non possumus, ut inquit veritas in regnum coelorum introire (1).
materia Baptismi est aqua vera et naturalis nec differt utrum sit frigida vel calefacta. In aquis autem artificialibus, sicut est aqua rosacea, et aliis hujusmodi, non potest baptizari. Forma autem Baptismi est ista : *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*	Materia huius sacramenti est aqua vera et naturalis : nec refert, frigida sit an calida (2).
	Forma autem est : ***Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*** Non tamen negamus, quin et per illa verba : *Baptizatur, talis servus Christi in nomine* **Patris et Filii et Spi-**

nons Arméniens contre ces coupables et la perte du pouvoir même de consacrer.

Ici, tout un paragraphe sur les sacrements reçus *cum obice* ou *in voto* est supprimé par le décret et remplacé par les simples mots ajoutés plus haut : « *Digne suscipientibus* ». Il est difficile de dire pourquoi : trouvait-on cette doctrine trop compliquée pour les Arméniens ? Voir plus bas un fait analogue à propos du baptême.

(1) Les *Errores* attribuent aux Arméniens cette idée que le péché d'Adam ne se transmet plus aux enfants depuis la Passion de Jésus-Christ : « Post Dominicam passionem in qua peccatum primorum parentum deletum fuit, pueri qui nascuntur ex filiis Adam non sunt damnationi addicti... quia Christus totaliter peccatum primorum parentum delevit (n. 4)... pueri nullum peccatum habent... nec (baptizantur) ut consequantur remissionem peccatorum, sed ut sint Christiani (n. 13, cf. aussi n. 18-19, 62). Le Concile de Sis protesta contre cette imputation calomnieuse : néanmoins, dans sa lettre à Consolator, Clément VI se plaint que le Catholicos ait supprimé parmi les *Capitula* à lui envoyés le 3e « quod parvuli ex primis parentibus contrahunt originale peccatum » (RAYNALDI, 1351, n. 15, cf. n. 5). On voit la raison de l'addition faite au texte de saint Thomas.

(2) Omission curieuse : Clément VI *(loc. cit.* relève précisément la suppression du *Capitulum* 40 : « Quod baptismus non potest esse in liquore alio quam in vera aqua ». On reprochait à certains Arméniens de baptiser avec du lait ou du vin (*Errores*, n. 59). Voulait-on éviter de signaler des erreurs semblables, mais non répandues chez eux ?

ritus Sancti, vel : *Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, verum perficiatur baptisma; quoniam « cum principalis causa ex qua baptisma virtutem habet, sit Sancta Trinitas; instrumentalis autem sit minister, qui tradit exterius sacramentum », si « exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum Sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum » (1).

Minister huius sacramenti *proprius* est Sacerdos, cui ex officio *competit* baptizare. In articulo tamen necessitatis, non solum diaconus sed etiam laicus et mulier, immo paganus et haereticus potest baptizare, dummodo servet formam Ecclesiae, et intendat facere quod facit Ecclesia. Si vero extra articulum necessitatis aliquis a talibus baptizetur, recipit quidem sacramentum, et non debet iterum baptizari; non tamen recipit gratiam sacramenti, quia ficti deputantur, utpote contra statutum Ecclesiae sacramentum accipientes.

Minister huius sacramenti (2) est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. In casu autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiae et facere intendat, quod facit Ecclesia (3).

---

(1) *Errores*, n. 59 « nulla forma baptismi certa est apud eos... », it. n. 60. Réponse du Concile de Sis : les Arméniens emploient communément la formule : « Talis veniens a Catechumeno ad baptismum baptizatur in nomine... » répétée trois fois (à chaque immersion). Les Pères ajoutent que la forme romaine : « Ego... », tend à s'introduire. DENZINGER (*Ritus Orientalium*), t. I, 387, cite la seconde formule du décret : « Baptizatur manibus... ». Les raisons apportées pour justifier la forme orientale sont empruntées textuellement à saint Thomas, III, q. 66, a. 5, in corp. et ad 5.

(2) Peut-être a-t-on supprimé *proprius* parce qu'il risquait d'être mal compris : *Errores* n. 63 « ... presbyter et episcopus solum possunt dare verum baptismum. »

(3) Pourquoi a-t-on supprimé ce passage sur le baptême valide, mais non fructueux, tout comme plus haut le paragraphe général sur les Sacrements reçus *cum obice* ou *in voto* ? Il est certain que la question de validité du baptême était une des plus aigrement agitées entre Latins et Arméniens qui incriminaient réciproquement leurs usages et s'accusaient mutuellement de rebaptiser ceux qui passaient d'une communion à l'autre (*Errores*, n. 77-79, et la réponse du Concile de Sis) : c'était, en particulier, le grand grief du Catholicos contre les deux évêques frères-unis Nersès d'Ourmiah et Simon de Garin, ceux-là même qui avaient envoyé le *Libellus errorum* à Rome. Dans la lettre de Clément VI à Consolator (RAYNALDI, 1351, n. 7, 10, 12 et 15), le Pape insiste à la fois contre la rebaptisation des catholiques et pour qu'on n'in-

Effectus autem Baptismi est remissio culpae originalis et actualis et etiam totius culpae et poenae; ita quod baptizatis non est aliqua satisfactio iniungenda pro peccatis praeteritis; sed statim morientes post baptismum introducuntur ad gloriam Dei. Unde effectus Baptismi ponitur apertio ianuae paradisi.

Circa hoc sacramentum fuerunt aliqui errores.....

Huius sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur : propterea baptizatis nulla pro peccatis praeteritis iniungenda est satisfactio : sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum coelorum *et Dei visionem* perveniunt (1).

Secundum sacramentum est Confirmationis; cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod significat odorem bonae famae, per Episcopum benedicto. Forma autem huius sacramenti est talis : *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis; in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.*

Secundum sacramentum est confirmatio (2); cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto.

Forma autem est : *Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

Minister autem huius sacramenti est solum episcopus. Non

Ordinarius (3) minister est episcopus. Et cum caeteras unctio-

---

quiète pas ceux qui doutent du baptême reçu dans l'Eglise arménienne et même vont demander aux Latins de les rebaptiser sous condition (n. 12). Le Concile de Florence reconnaît purement et simplement la valeur du baptême arménien, se dégageant ainsi des controverses étroites des frères-unis : nous avons vu déjà que le 14 décembre 1439, quelques jours après l'union, le Pape envoie un bref aux catholiques de Caffa, un des Centres des frères-unis, leur interdisant expressément de rebaptiser les Arméniens (cf. plus haut, p. 162).

Il est assez possible que, pour couper court à ces controverses, on ait supprimé les paragraphes qui auraient pu être l'occasion de les faire renaître.

(1) Déjà Jean de Kerna (TOURNEBIZE, p. 329, n. 2 et 3) reprochait aux Arméniens de retarder l'entrée dans la béatitude jusqu'au jugement. Les *Errores* le font aussi, n. 24, et prétendent qu'ils rejettent toute vision de l'essence divine elle-même, n. 8. Ici encore le Concile de Sis le nie et affirme sa foi à la vraie doctrine. Clément VI doit cependant demander encore des précisions sur cette question (n. 6) en reprenant les termes mêmes de la célèbre définition de Benoît XII. C'est aussi un des points qu'il reproche au Catholicos d'avoir supprimé dans sa profession de foi (n. 15, 6°) « quod animae ex toto purgatae, separatae a suis corporibus, manifeste Deum vident ». C'est ce qui explique l'addition.

(2) *Errores*, n. 63-65 (après Jean de Kerna, n. 9) : « Apud Armenos... non datur sacramentum confirmationis », nié absolument par le Concile de Sis.

(3) *Errores*, n. 64, le Catholicos « dedit licentiam presbyteris ut idem sacramentum (confirmation) conferant ». Le Concile de Sis reconnaît (n. 63) que les Arméniens « sacramentum confirmationis dant post bap-

enim licet sacerdoti confirmandos Chrismate in fronte inungere.

Effectus autem huius sacramenti est quod in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut scilicet Christianus audacter confiteatur nomen Christi. Et ideo confirmandus in fronte ungitur, in qua est sedes verecundiae; ut scilicet nomen Christi confiteri non erubescat, et praecipue crucem eius quae est Iudaeis scandalum, Gentilibus autem stultitia et propter hoc etiam signo crucis signantur.

Circa hoc sacramentum est error quorumdam Graecorum dicentium, quod Sacerdotes simplices hoc sacramentum possunt conferre : contra quos dicitur, Act. VIII, quod Apostoli miserunt Petrum et Ioannem Apostolos, quia soli Apostoli habebant potestatem dandi Spiritum Sanctum. Unde et in Ecclesia Romana, quae principatum Apostolicae dignitatis obtinet, hoc solis Pontificibus reservatur, quod alios consecrent, quibus hoc officium Ecclesiae deferunt. Et quia hoc est signum quod aliquis sit perfectus in Christo, ideo nullus hoc sacramentum suscipit nisi qui ad perfectum aetatis pervenerit.

nes simplex sacerdos valeat exhibere, hanc non nisi episcopus debet conferre ; quia de solis apostolis legitur, quorum vicem tenent episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant, quemadmodum Actuum Apostolorum lectio manifestat : « Cum enim audissent... et accipiebant Spm Sanctum ». Act. 8, 14.

Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio. Legitur tamen aliquando per Apostolicae Sedis dispentionem ex rationabili et urgente admodum causa, simplicem sacerdotem Chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis Sacramentum.

Effectus autem huius sacramenti est quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est apostolis die Pentecostes, ut videlicet Christianus audacter Christi confiteatur nomen. Ideoque in fronte, ubi verecundiae sedes est, confirmandus inungitur, ne Christi nomen confiteri erubescat et praecipue crucem eis quae Iudaeis est scandalum, gentibus autem stultitia, secundum apostolum, propter quod signo crucis signatur.

---

tismum per episcopos et sacerdotes indifferenter ». Aussi Clément VI (RAYNALDI, 1351, n. 12) demande à Consolator : « ... si credis quod per nullum sacerdotem qui non est episcopus chrisma potest rite et debite consecrari; 2° si credis quod sacramentum confirmationis per alium quam per episcopum non potest ex officio *ordinarie* ministrari; 3° quod per solum Romanum Pontificem... possit dispensatio sacramenti confirmationis presbyteris... committi ». Le premier point était déjà touché par saint Thomas, les deux autres sont ajoutés, en particulier le mot *ordinarius*. L'addition s'inspire assez clairement ici aussi de saint Thomas, III, q. 72, a. 11, qui cite déjà *Act.* 8, et le texte classique *Pervenit ad nos* (Ep. IV, 25, M. 77, 696) de saint Grégoire auquel fait allusion la dernière phrase : « Legitur... »

tolos, qui imponebant manus super eos qui baptizati erant a Philippo diacono, et accipiebant Spiritum sanctum. Episcopi autem sunt in Ecclesia loco Apostolorum, et loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio (1).

Tertium sacramentum est Eucharistia, cuius materia est panis triticeus, et vinum de vite, modica aqua permixtum, *ita quod aqua transeat in vinum* (2).

Tertium est eucharistiae sacramentum, cuius materia est panis triticeus, et vinum de vite cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet.

Aqua autem ideo admiscetur (3), quoniam iuxta testimonia sanctorum patrum ac doctorum ecclesiae pridem in disputatione exhibita, creditur, ipsum Dominum in vino aqua permixto hoc instituisse sacramentum. Deinde, quia hoc convenit Dominicae Passionis repraesentationi. Inquit enim beatus Alexander Papa quintus a beato Petro : « In Sacramentorum oblationibus, quae intra Missarum solemnia Domino offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offeruntur. Non enim debet in calice Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum : quia utrumque, id est, sanguis et aqua, ex latere Christi profluxisse legitur. » Tum etiam, quod convenit ad significandum hujus sacramenti effectum, qui est unio populi Christiani ad Christum.

---

(1) Cette finale a été utilisée pour la rédaction du passage ajouté plus haut sur le ministre; d'elle vient, en particulier, l'expression que « *confirmatio datur loco impositionis manuum.* »

(2) Innocent III (*Decret*, III, tit. 41, c. 6) et, après lui, saint Thomas, III, q. 74, a. 8, signalent la controverse relative à ce que deviennent les gouttes d'eau mises dans le calice avant la consécration : c'est sans doute à cause de cette controverse, restée classique, que le Concile supprime les mots où saint Thomas exprime l'opinion commune des scolastiques.

(3) La question de l'eau dans le calice était, on le sait, une des plus disputées : aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner du décret en forme inséré ici dans l'exposé de saint Thomas. Les trois motifs apportés pour justifier le décret sont empruntés à la IIIa, q. 74, a. 6, où ils se retrouvent dans le même ordre, le 2e et 3e textuellement. Les autorités de (saint Alexandre) et (saint Jules), empruntées à Gratien (*de Consecrat* Dist. 2, can. 1 et 7) s'y retrouvent aussi, mais citées seulement

Nam aqua significat populum, qui incorporatur Christo.

Aqua enim populum significat, secundum illud Apocalypsis, 17, 15 : « Aquae multae, populi multi. » Et Julius Papa secundus post beatum Sylvestrum, ait : « Calix Dominicus iuxta canonum praeceptum, vino et aqua permixtus debet offerri, quia videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo cum in calice vinum et aqua miscetur, Christo populus adunatur, et fidelium plebs (ei), in quem credit copulatur et iungitur ». Cum ergo tam Sancta romana ecclesia a beatissimis Apostolis Petro et Paulo edocta quam reliquae omnes Latinorum Graecorumque ecclesiae, in quibus omnis sanctitatis et doctrinae lumina claruerunt, ab initio nascentis ecclesiae sic servaverint, et modo servent, inconveniens admodum videtur, ut alia quaevis regio ab hac universali et rationabili discrepet observantia. Decernimus igi-

---

er, partie C'étaient, du reste, les textes classiques d'une controverse classique, nous les trouvons aussi cités par le Concile Arménien de Sis en 1307 (BALGY, p. 307) en même temps que d'autres passages de saint Cyprien et saint Ambroise, empruntés eux aussi au *de Consecrat.* de Gratien. On voit par là, pour le remarquer en passant, que les Arméniens connaissaient depuis longtemps les rites et usages des Latins. Saint Thomas, *loc. cit.*, apporte une quatrième raison assez artificielle du reste, qui est omise par le Concile : « 4° Quia hoc competit ab ultimum effectum huius sacramenti, qui est introitus ad vitam aeternam, unde Ambrosius dicit I. v. de Sacramentis, c. 1 : redundat aqua in calicem et salit in vitam aeternam ». L'acte d'union ajoute le motif de conformité entre les diverses Eglises : seuls les Arméniens se distinguent en cela des autres. Puis est porté le décret, qui, on le voit, se distingue très nettement, par sa forme même, de l'exposé dogmatique au milieu duquel il est inséré.

Pourquoi cet usage est-il ainsi imposé aux Arméniens ? Cette prescription n'est-elle pas en contradiction avec les principes qui, d'après saint Antonin cité plus haut, auraient guidé les Pères du Concile ? En fait, les Arméniens eux-mêmes ne regardaient pas ce point comme purement disciplinaire, mais comme touchant à la validité même des sacrements ; s'ils rebaptisaient les Latins, c'est parce que ceux-ci, ayant déjà employé à la messe l'eau sortie du côté du Sauveur et destinée au baptême, ne pouvaient plus administrer celui-ci valablement (*Errores*, n. 73). L'Eucharistie elle-même, d'après le Concile de Manazgherd (en 726, TOURNEBIZE, p. 388, note), est invalide dans ce cas : les *Errores*, n. 71, le rappellent et le Concile de Sis le reconnaît, tout en repoussant pour sa part cette doctrine. Les Arméniens schismatiques (*ibid.*) mettaient cette pratique sur le même rang que le dyophysisme des Latins et des Grecs. On s'explique dès lors que les Papes et le Concile n'aient jamais toléré l'usage arménien contraire.

De alio autem pane quam tritici, et alio vino, non potest hoc confici sacramentum.

Forma autem huius sacramenti sunt ipsa verba Christi dicentis : *Hoc est corpus meum;* et *Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum :* quia Sacerdos in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum. Minister autem sacramenti huius est Sacerdos, neque aliquis alius potest corpus Christi conficere (1). Effectus autem huius sacramenti duplex est : quorum primus consistit in ipsa consecratione sacramenti : nam virtute praedictorum verborum panis convertitur in corpus Christi, et vinum in sanguinem; ita tamen quod totus Christus continetur sub speciebus panis, quae remanent.

tur, ut etiam ipsi Armeni se cum universo orbe Christiano conforment : eorumque sacerdotes in calicis oblatione paululum aquae, prout dictum est vino, admisceant.

Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum :

sacerdos enim in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum.

Nam *ipsorum* verborum virtute, *substantia* (2) panis in corpus Christi, et *substantia* vini in sanguinem convertuntur; ita tamen, quod totus Christus continetur sub specie panis (3).

---

(1) Ici, le décret suit de moins près saint Thomas qu'il remanie davantage. L'omission des paroles de Notre-Seigneur et de la phrase sur le ministre qui est le seul prêtre, est à noter. Car la question de la consécration par les paroles mêmes de l'institution ou par l'épiclèse était agitée entre Latins et Arméniens, comme entre Latins et Grecs. Voir *Errores*, n. 66, et surtout Clément VI (*ad Consolatorem*, RAYNALDI, 1351, p. 11) qui pose la question avec grande précision.

Le décret des Arméniens sera complété sur ce point par celui des Jacobites (DENZINGER-BANNW. n. 715). Peut-être cependant le mot « *ipsorum verborum virtute* » ajouté ici même au texte de saint Thomas veut-il discrètement indiquer cette doctrine. La question avait été soulevée auprès des Grecs après l'Union (MANSI, t. 31, 1042) : ceux-ci (d'après les actes écrits par eux) avaient satisfait à l'objection des Latins ; voulait-on éviter de remettre cette discussion sur le tapis ? D'autres cependant parmi les questions laissées en suspens avec les Grecs sont tranchées dans le *pro Armenis*, par exemple celle du ministre de la Confirmation, du divorce en cas d'adultère. (MANSI, *ibid.*, 1039-1042).

Pour ce qui est du ministre, Clément VI (RAYNALDI, 1351, n. 15) se plaint au Catholicos de la suppression du 45e article disant « quod nullus etiam sanctus corpus Christi potest conficere nisi sit Sacerdos ». Cf. *Errores*, n. 68-69.

(2) Le mot de *substantia* est ajouté : les Arméniens auraient nié la transsubstantiation et même la présence réelle (*Errores* n. 67); malgré les protestations des Pères de Sis, Clément VI (*ad Consolat.* n. 11) demande encore une profession de foi plus explicite.

(3) En revanche, la permanence des espèces *sine subiecto* est supprimée, sans doute pour éviter une question plus philosophique.

nent sine subjecto, et totus Christus continetur sub speciebus vini : et sub qualibet parte hostiae consecratae, vini consecrati, separatione facta, est totus Christus. Alius vero effectus huius sacramenti, quem in anima digne sumentis facit, est adunatio hominis ad Christum, sicut ipse dicit Joan. V, 57 : « Qui manducat... » Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur

Sic igitur in hoc sacramento est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet ipsa species panis et vini; est aliquid quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et aliquid quod est res tantum, scilicet unitas corporis mystici, idest Ecclesiae, quam hoc sacramentum et significat et causat (2).

Fuerunt autem circa hoc sacramentum multi errores...

et totus sub specie vini. Sub qualibet quoque parte hostiae consecratae et vini consecrati, separatione facta, totus est Christus. Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum.

Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in digne sumentibus gratia augeatur (1) : omnemque effectum, quem materialis cibus et potus, quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem : « in quo ut inquit Urbanus Papa, gratam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono, et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementum ».

(1) Peut-être cette mention des effets de l'Eucharistie est-elle ajoutée pour pousser les Arméniens à une fréquentation plus grande de ce Sacrement. D'après les *Errores*, n. 81, l'usage aurait été de ne donner la *communion* aux fidèles que le jour et la veille de l'Epiphanie, et pour le Jeudi et le Samedi Saint; le P. TOURNEBIZE atteste (page 582, note) que la communion est très rare encore aujourd'hui chez les Arméniens non unis, en dehors de cinq grandes fêtes. Ou bien a-t-on voulu combattre les fausses idées signalées par *Errores* n. 70 : d'après les Arméniens, l'Eucharistie ne produit ni augmentation de grâce, ni rémission des péchés et de leurs peines, mais une union purement physique avec le corps du Christ comme avec les autres aliments, union protégeant le corps d'une façon quasi-magique : les Pères de Sis nièrent absolument que leur Eglise professât une telle « hérésie ».

(2) Explications supprimées, évidemment à cause de leur caractère technique et spécial.

Quartum sacramentum est poenitentia cuius quasi materia sunt actus poenitentis qui *dicuntur* tres poenitentiae partes. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet quod homo doleat de peccato commisso et proponat se de caetero non peccaturum. Secunda pars est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo Sacerdoti confiteatur integraliter, non dividens ea diversis Sacerdotibus. Tertia pars est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium Sacerdotis : quae quidem praecipue fit per ieiunium et orationem et eleemosynam. Forma autem huius sacramenti sunt verba absolutionis quae Sacerdos profert, cum dicit : *Ego te absolvo*... Minister huius sacramenti est Sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam, vel commissione superioris. Effectus huius sacramenti est absolutio a peccato.

Est autem contra hoc sacramentum error Novatianorum.

Quartum sacramentum est poenitentia, cuius quasi materia sunt actus poenitentis, qui in tres *distinguntur* partes (1). Quarum prima est cordis contritio; ad quam pertinet, ut doleat de peccato commisso, cum proposito non peccandi de caetero. Secunda est oris confessio : ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter (2).

Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis; quae quidem praecipue fit per orationem, ieiunium, et eleemosynam. Forma huius sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit : *Ego te absolvo*, etc. (3). Minister huius sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi, vel ordinariam, vel ex commissione superioris. Effectus, huius sacramenti (4) est absolutio a peccatis.

---

(1) Autre suppression : le Concile se contente de diviser en trois parties les actes du pénitent, sans conserver l'appellation de *penitentiae partes* que le Concile de Trente reprendra en expliquant son sens. DENZINGER-B., n. 896).

(2) Troisième suppression : on doit juger inutile de signaler par une condamnation aux Arméniens cette pratique qu'ils ne connaissaient pas de diviser ses péchés entre plusieurs prêtres.

Ils avaient été, en revanche, accusés par les *Errores*, n. 82, de ne pas pratiquer la confession des péchés en particulier, mais de s'en tenir à une accusation générale. Sur l'accusation de violer le secret de la confession (*Errores*, n. 82-50), rien ne fut ajouté au texte de saint Thomas : du reste, le Concile de Sis avait repoussé purement et simplement ces deux accusations comme calomnieuses.

(3) Les Arméniens employaient la forme déprécative pour l'absolution : *Deus dimittat tibi*... (*Errores*, n. 40) : le Concile de Sis le reconnaît, tout en ajoutant que « ex tunc quod habuimus notitiam Romanae Ecclesiae, multi de nobis addiscentes formam eius, cum eadem forma facimus remissionem peccatorum, et docemus alios facere ». C'est peut-être cette forme déprécative qui a fait attribuer aux Arméniens l'opinion que Dieu seul remet les péchés et que l'absolution n'a en elle-même aucune efficacité. (*Errores*, n. 40-41).

(4) *Errores*, 84 et 89 : évêques et prêtres ont tous, du seul fait de leur ordination, un pouvoir égal de remettre les péchés, et un pouvoir égal à celui même du Souverain Pontife. Le Concile de Sis se défend de cette erreur tout en reconnaissant que, selon la coutume d'Arménie « qu'ils sont prêts à abandonner », « non astringimus auctoritate sub-

Quintum sacramentum est extremae Unctionis; cuius materia est oleum olivae per Episcopum benedictum. Hoc autem sacramentum non debet dari nisi infirmis, quando timetur de periculo mortis; qui debent inungi in locis quinque sensuum, videlicet in oculis propter visum, in auribus proper auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum. *Quidam autem inungunt* in renibus; propter delectationem quae in renibus viget. Forma autem huius sacramemti est ista : *Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum;* et similiter in aliis. Minister huius sacramenti est sacerdos .Effectus autem huius sacramenti est sanatio mentis et corporis.

Contra hoc sacramentum est error Elaeonitarum contra formam a Iacobo traditam, ut supra dictum est.

Quintum sacramentum est extrema unctio, cuius materia est oleum olivae per episcopum benedictum. Hoc sacramentum nisi infirmo de cuius morte timetur, dari non debet (1) : qui in his
locis ungendus est : in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum,
in renibus propter delectationem ibidem vigentem (2). Forma hujus sacramenti est haec : *Per istam sanctam unctionem et suam piisimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum*, etc. Et similiter in aliis membris. Minister huius sacramenti est sacerdos. Effectus vero eius est mentis sanatio; et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis. De hoc sacramento inquit beatus Iacobus Apostolus : « Infirmatur quis in vobis ? Inducat presbyteros Ecclesiae, ut orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus : et si in peccatis sit. dimittentur ei » (3).

---

ditorum nostrorum populos, scilicet audire confessionem et absolvere large ab omnibus peccatis » (n. 84). Le sens exact paraît difficile à déterminer. En tout cas, Clément VI se plaint encore qu'on ait supprimé son article : « Quod est necesse necessitate salutis confiteri proprio sacerdoti, vel de licentia eius, omnia peccata mortalia perfecte et distincte » (RAYNALDI, 1351, n. 15 a. 46). Et il explique que le « proprius sacerdos » est a fortiori l'évêque ou le Pape. Sur cette controverse le Concile se contente de la formule de saint Thomas sans y toucher.

(1) La substitution des mots « de morte timetur » à « de periculo mortis timetur » est-elle intentionnelle ? Faut-il y voir une trace de la tendance qui s'est répandue de plus en plus à partir du XIII[e] siècle (cf. KERN, *de Extrema Unctione* Ratisbonae, 1907, p. 287) de ne donner l'Extrême-Onction qu'au moment où la mort elle-même est imminente ? Clément VI (n. 12) avait cru devoir rappeler que ce sacrement ne doit être administré qu'à celui qui est « in periculo mortis » (n. 35).

(2) A propos de l'onction des reins, on voit que la pratique de *quelques-uns* au temps de saint Thomas devient règle générale.

(3) Le texte de saint Jacques cité par saint Thomas, à propos des erreurs contre l'Extrême-Onction, est ajouté par le Concile à l'exposé, évidemment à cause du peu d'estime des Arméniens pour ce sacrement.

Sextum est sacramentum Ordinis. Sunt autem septem ordines : scilicet Presbyteratus, Diaconatus, Subdiaconatus, Acolythatus, Exorcistae, Lectoris et Ostiarii. Clericatus autem non est ordo, sed quaedam professio vitae dantium se divino ministerio. Episcopatus autem magis est dignitas quam ordo. Materia autem huius sacramenti est illud materiale, per cuius traditionem confertur ordo : sicut Presbyteratus traditur per collationem calicis;

et quilibet Ordo traditur per collationem illius rei quae *praecipue* pertinet ad ministerium illius ordinis. Forma autem huius sacramenti est talis : *Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis :*
et idem est dicendum in consi

Sextum est sacramentum ordinis (1),

Cuius materia (2) est illud, per cuius traditionem confertur ordo : sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino, et patenae cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem. Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem : et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii talis est : *Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

Jean de Kerna (n. 9, TOURNEBIZE, p. 330), les *Errores*, n. 65, cf. 83, reprochent aux Arméniens de ne pas administrer le Sacrement d'Extrême-Onction et le Concile de Sis (n. 65) le reconnaît. Clément VI insiste (n. 12) rappelant « quod si non habens fidem huius sacramenti omitteret, vel sacerdos ex eadem causa administrare nollet, peccarent ambo graviter et errarent in fide ».

On sait qu'aujourd'hui encore les Arméniens non unis n'usent pas de ce sacrement, bien que certains vartabeds essaient de le remettre en honneur. (TOURNEBIZE, p. 587-588, Mgr PETIT, DTC, I, 1956).

(1) *Errores*, n. 92 : Les Arméniens n'auraient que trois ordres (acolythat, diaconat, prêtrise); nié par les Pères de Sis, qui montrent que les ordres sont les mêmes chez eux et chez les Latins. Conformité qui est notée par leurs historiens (TOURNEBIZE, p. 597, Mgr PETIT, DTC, I, 1957). Pourquoi l'énumération de ces sept ordres est-elle supprimée du texte de saint Thomas ?

(2) *Errores*, n. 92 et 94 : les Arméniens ordonnent par la seule imposition des mains, sans tradition des instruments et des ornements sacerdotaux. Le Concile de Sis répond (n. 92) en décrivant les rites de l'ordination où il souligne la tradition des instruments. Il ajoute qu'il a fait envoyer à Rome traduit en latin « modum et responsionem istorum ordinum secundum antiquam consuetudinem Armenorum et secundum novam consuetudinem quas (*sic*) Ecclesia Armenorum impetravit ab Ecclesia Romana à CC annis » (donc, au milieu du XII^e^ siècle, entre la première et la deuxième croisade, peut-être lors du Synode de Jérusalem en 1142, ou dans l'ambassade envoyée à Eugène III par le Catholicos Grégoire (cf. TOURNEBIZE, p. 237) ? Clément VI ne touche pas ce point du rite de l'ordination. Noter néanmoins que le Concile de Florence ajoute la mention expresse de la matière des trois ordres majeurs et, pour la forme, renvoie au Pontifical Romain.

milibus ordinibus. Minister huius sacramenti est Episcopus qui confert ordines. Effectus autem huius sacramenti est augmentum gratiae ad hoc quod aliquis sit idoneus minister Christi.

Contra hos sacramentum fuit error Arii...

Septimum sacramentum est Matrimonium, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae.

Causa autem efficiens Matrimonii est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. Est autem triplex bonum Matrimonii : quorum primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei; secundum est fides quam unus coniugum alteri debet servare; tertium est sacramentum, idest indivisibilitas Matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae.

Est autem circa hoc sacramentum multiplex error.....

Horum autem virtute sacramentorum homo perducitur ad futura gloriam.....

Et sic de aliorum ordinum formis, *prout in Pontificali Romano late continetur*. *Ordinarius* minister (3) huius sacramenti est episcopus. Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus Christi minister.

Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae, secundum Apostolum dicentem : « Sacramentum hoc magnum est » (1). Causa efficiens matrimonii, *regulariter* (2) est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. *Assignatur* autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit (3).

(3) *Errores*, n. 95 : un catholicos aurait donné à un simple prêtre pouvoir de conférer le diaconat. Fait nié par le Concile de Sis. Noter ici encore l'addition du mot *ordinarius*, se référant évidemment au pouvoir des abbés relativement aux ordres mineurs.

(1) *Errores*, n. 19 : tout usage de mariage, même légitime, serait un péché. Calomnie pure d'après le Concile de Sis (Cf. Clément VI RAYNALDI, 1351, n. 9).

(2) *Errores*, n. 100 : « Apud Armenos nulla est certa forma verborum exprimens consensum matrimonialem inter virum et uxorem : fait nié par les Pères de Sis qui donnent la formule en usage. Peut-être à cause de cette controverse a-t-on ajouté le mot *regulariter* pour bien faire entendre que, absolument, n'importe quel signe de consentement suffit et qu'il n'y a pas de formule spéciale à exiger.

(3) Les Arméniens, avant l'union (et après là où elle n'était pas effective, comme en grande Arménie), suivaient la pratique des Grecs et autorisaient le divorce en cas d'adultère : Jean de Kerna, n. 17 (TOURNEBIZE, p. 330), *Errores*, n. 102 (leur attribuant même le divorce pour simple incompatibilité d'humeur). Le Concile de Sis reconnaît que cette pratique a été en usage avant l'union mais a cessé, du moins a cessé d'être admise comme légitime. Clément VI (*loc. cit.* n. 9) revient encore sur ce sujet et fait préciser. Il revient aussi sur la licéité des troisièmes et quatrièmes noces (cf. aussi *Errores*, n. 49). Sur cette dernière question, rien n'a été ajouté au texte de saint Thomas : elle est touchée, en revanche, dans le décret des Jacobites comme complément du décret aux Arméniens.

De cette comparaison de textes, ce qui ressort tout d'abord, c'est que l'opuscule de saint Thomas a bien fourni le cadre et le fond du décret sur les Sacrements; en outre, plusieurs des passages ajoutés sont, ou empruntés au texte même de la IIIa, ou inspirés par elle. Ce fait semble témoigner de l'influence exercée par les théologiens Dominicains dans la préparation du décret, influence qui, du reste, s'explique aisément : sans parler, en effet, de l'autorité déjà acquise à ce moment par saint Antonin qui était présent au Concile, les négociations pour l'union s'étaient faites par l'intermédiaire de la ville de Caffa, un des centres des Frères-Unis affiliés aux Dominicains (1).

Mais si le texte de saint Thomas forme la base du décret, on a pu voir aussi qu'il été fortement remanié et adapté en vue de répondre à la position des questions débattues entre Arméniens et Latins; plus d'une omission ou addition sont difficiles à expliquer : mais le sens de la plupart est très clair en les rapprochant des autres documents de ces controverses.

Rien toutefois ne permet de supposer que le Concile ait voulu changer le caractère général de l'exposé de saint Thomas, exposé d'allure manifestement dogmatique. Les parties clairement disciplinaires du décret (l'ordre d'employer pour le Saint Sacrifice du vin mélangé de quelques gouttes d'eau, et plus haut l'ordre de chanter au moins le dimanche le *Credo* avec le *Filioque*, l'ordre de rendre à saint Léon les honneurs des saints,..) toutes ces parties se distinguent nettement dans le contexte et leur sens n'est pas douteux. Pour les autres, au contraire, le Concile semble en avoir plutôt accentué le caractère dogmatique en résumant certains développements, en supprimant certaines explications d'allure systématique, par exemple sur la distinction entre *sacramentum, res et sacramentum, res tantum*.

IV. — Conclusions

Au XVe siècle, la distinction entre les documents disciplinaires et dogmatiques n'est pas aussi nette et explicite qu'elle le serait aujourd'hui : pour les sacrements surtout les deux aspects se compénètrent et se confondent presque, dans bien des cas. Néanmoins, cette distinction n'étant pas purement logique, mais tenant à la nature même des choses, existe en fait,

(1) Sur l'influence des Dominicains au Concile, cf. MORTIER, t. IV (1909), p. 313 et suivantes : le Pape résidait à Santa-Maria-Novella, où se tenaient les réunions. On sait, en particulier, le rôle éminent joué par J. de Torquemada.

même si elle n'est ni marquée, ni clairement sentie, par les contemporains. Et si nous cherchons de quel côté est classé le décret de Florence sur les sacrements, du moins pris dans son ensemble, nous sommes, on le voit, toujours ramenés à la même conclusion que c'est un document de caractère dogmatique.

Mais alors nous nous retrouvons en face de la difficulté signalée plus haut et qu'il faut examiner brièvement avant de terminer cette étude.

Le Concile (et les Papes après lui) ont toujours regardé comme validement ordonnés, évêques et prêtres, Grecs ou Arméniens, lesquels pourtant avaient été ordonnés par la seule imposition des mains. Comment donc ce même Concile a-t-il pu *enseigner* que la matière de l'ordre est la tradition des instruments ? (1).

Dire qu'il n'a voulu parler que de la matière accessoire, intégrante, la matière essentielle étant suffisamment connue, cela n'a pas de sens. La matière essentielle du Baptême ou de l'Eucharistie était-elle moins connue, moins clairement exprimée dans l'Ecriture ? et, du reste, tout le monde en convient, dans le texte de saint Thomas, c'est bien de la matière essentielle qu'il s'agit : or, ce texte, le Concile l'a fait sien et rien n'autorise à supposer qu'il en a ainsi changé le sens du tout au tout; sans compter que ce sens nouveau est inintelligible en fonction du vocabulaire théologique courant au XV^e^ siècle. Avec une pareille exégèse, il serait facile de se débarrasser de n'importe quel texte conciliaire.

Comment donc le Concile a-t-il pu reconnaître des ordinations où manquait la matière indiquée par lui-même comme essentielle ? (2).

Avant de répondre directement à cette question, il y a un fait à tirer au clair : les Pères de Florence se sont-ils rendu compte que les Grecs employaient comme matière la seule imposition des mains ? Arcudius (3) et bien d'autres répondent sans hésiter : évidemment; comment les théologiens latins, qui

---

(1) Je ne parle que de la difficulté plus classique pour l'ordre : mais il en reparaît une toute semblable à propos de l'Extrême-Onction dont la matière est *oleum ab episcopo benedictum* : que dire alors du rite grec où le simple prêtre bénit lui-même l'huile qu'il va employer ?

(2) Faut-il ajouter avec le cardinal Van Rossum (*op. cit.*, p. 457 et suivantes) que le décret ne parlant pas de l'imposition des mains, celle-ci se trouve par là même exclue ? Je ne crois pas que ce soit nécessaire (cf. *Rev. Prat. Apolog.*, 1914, t. 19, p. 219, 220) : mais peu importe ici : même si la tradition n'est qu'*une part* du rite essentiel, son absence devrait suffire pour entraîner la nullité des ordinations grecques.

(3) ARCUDIUS, *de concordia*, VI, c. 5 sub finem (éd. 1672, p. 516).

ont interrogé les Grecs sur tant de points minimes, auraient-ils pu passer celui-là sous silence ? N'avaient-ils pas en mains le rituel des Grecs ? (1) Et pour les Arméniens la question n'avait-elle pas été explicitement soulevée par les *Errores* n. 92-94 cités plus haut ? (2).

En réalité, la réponse est loin d'être aussi simple. J'ai déjà signalé le fait : avant le XVII[e] siècle, les théologiens qui discutent longuement la valeur de la formule *Baptizatur servus Dei...* attribuée aux Grecs depuis le Haut moyen âge, ces mêmes théologiens discutent la valeur de l'ordination par seule imposition des mains à propos des opinions de saint Bonaventure, de Durand, mais sans dire un mot des Grecs : peut-on croire qu'ils s'étaient rendu compte de la divergence du rite ? Au Concile même de Florence, les Actes grecs mentionnent une série de questions posées aux Grecs par les Latins, après l'union du 6 juillet (3) : avec des points très importants, il y a des divergences de détail : « Cur in apparatu missae particulas disponimus et coniungimus divino ac dominico pani ?... Et quam ob causam infundimus in sacrum calicem ferventem aquam ? etc... » Est-il vraisemblable qu'une divergence aussi grave que celle du rite d'ordination ait été omise, alors qu'elle allait contre ce qui était certainement l'opinion courante des théologiens latins ? Qu'on se rappelle le trouble dans lequel cette difficulté, quand elle fut rencontrée, jeta la Commission d'Urbain VIII, et on conclura qu'en fait elle était neuve alors et avait, jusqu'à ce moment, passé inaperçue. Comment cela a-t-il pu se faire ? Il suffit pour s'en rendre compte d'ouvrir le traité des Sacrements écrit, quelques années avant le Concile de Florence, par l'archevêque grec Siméon de Thessalonique (mort en 1428 ou 1429). Dans son traité sur l'Ordre (4), il en décrit longuement les rites : or, à propos du diaconat, il développe beaucoup ce qui a trait à la remise des vêtements de cet ordre et du flabellum, tandis que la cérémonie de l'imposition des mains a peu de relief dans sa description. De même pour la prêtrise, longues considérations sur les vêtements sacerdotaux, sur la tradition du pain consacré faite à l'ordinand avec cette formule : « Reçois ce dépôt et garde-le jusqu'à la venue du Seigneur, au jour où il doit te le redemander » (5). Une analyse un peu précise de ces rites montre aussitôt que seule

(1) *Ibid.*, p. 516 : l'auteur parle d'un Euchologe que le prêtre grec Georges de Crète offrit dans le Concile au Cardinal Julien Cesarini.
(2) P. (36, not. 2).
(3) MANSI, t. 31, 1039.
(4) M. 155, 364 et suiv.
(5) M. 155, 392.

l'imposition des mains peut y être cérémonie essentielle, et c'est la conclusion qu'imposèrent au début du XVII[e] siècle les études de Morin et des autres liturgistes. Mais auparavant, il a été si facile aux Latins de prendre le change et de ne pas voir la différence; à juger en gros, ils retrouvaient chez les Grecs sensiblement les mêmes éléments que chez eux.

Avec les Arméniens, la question avait été soulevée par les Frères-Unis (*Errores*, n. 92, 94). Mais le Concile de Sis la résolut précisément en montrant que la tradition des instruments existait chez eux aussi. Et, fait significatif, les paroles qui accompagnent la tradition du pain consacré au nouveau prêtre sont, d'après le P. Tournebize, par exemple (1) : « Reçois, car tu as obtenu le pouvoir, par la grâce de Dieu, de consacrer et de célébrer... » Il est clair qu'il s'agit d'une cérémonie symbolique du pouvoir déjà reçu : dans le texte latin du Concile de Sis, elles sont ainsi traduites : « Accipe potestatem per gratiam Dei signare et perficere sanctam Eucharistiam pro vivis et mortuis... » (2). Ce sont à peu près les paroles du rite latin où le Concile de Florence met la forme du sacrement. On comprend que, pour des gens à qui ces formules n'étaient accessibles qu'à travers des traductions, les confusions et les déformations aient été faciles. Les divergences saisies semblent, dès lors, s'être réduites au fait que la tradition portait chez les uns sur le flabellum ou l'encensoir pour le diaconat, chez les autres sur le livre des Evangiles, ce qui suffit à expliquer la précision ajoutée sur ce point au texte de saint Thomas (3).

Si donc au Concile de Florence la question de validité n'a même pas été soulevée à propos des ordinations grecques (ou arméniennes) ce n'est vraisemblablement pas comme le croyait Arcudius parce que les Pères du Concile auraient reconnu purement et simplement que les Grecs pouvaient validement ordonner avec une matière différente de celle des Latins : il semble difficile que la chose ait pu se faire sans discussion et sans laisser de traces dans les Actes. C'est bien plutôt parce que les théologiens du Concile ne se sont pas rendu compte, faute d'avoir analysé les rituels d'assez près, et assez méthodiquement, de la différence profonde qu'il y avait entre les deux Eglises pour la manière d'ordonner (4).

---

(1) *Histoire pol. et relig. de l'Arménie*, p. 601. DENZINGER. *Ritus Orientalium*, II, 315. cf. 274 donne d'après Richter les formules « Accipe et suscipe potestatem et facultatem a Spiritu Sancto signandi... » d'après Serpos : « Accipe, *quoniam* suscepisti... » et d'après Galano : « *Accipe*, suscipe : accepisti *enim potestatem*... »

(2) MARTÈNE et DURAND, VII, 402, n. 92.

(3) Voir plus haut (p. 207, note 2).

(4) Ceux qui jugeraient la chose impossible n'ont qu'à relire les passages où les théologiens du moyen âge discutent sur les ordinations.

Mais si l'on peut expliquer de la sorte qu'*en fait* le Concile ait en même temps accepté les Ordres grecs et enseigné que la matière essentielle de ce sacrement est la tradition, la question de *droit* n'en reste pas moins tout entière : a-t-il pu le faire sans se tromper ? Et c'est précisément cette question de droit qui fait l'intérêt des conclusions qui me paraissent nettement ressortir de cette étude sur la valeur dogmatique de la section relative aux sacrements.

Nous pouvons, en effet, pour conclure, reprendre les termes mêmes signalés plus haut (1) et par lesquels les Arméniens désignaient, dans un acte d'acceptation, les différentes parties du décret. Celui-ci comprend, au point de vue dogmatique :

1° La définition contenue dans le *Symbole* de Nicée avec l'*addition* du *Filioque*, définition que le Concile renouvelle en y joignant l'ordre de ne chanter le Symbole qu'avec cette addition (*debeat*);

2° Les deux *définitions* de Chalcédoine et de Constantinople (680) simplement renouvelées;

3° *Une déclaration dogmatique* sur l'orthodoxie du Concile de Chalcédoine et de saint Léon, suivie de l'ordre (*iubetisque*) d'honorer ce Pape parmi les saints;

4° Une *brevis formula* ou deuxième *déclaration dogmatique* (*declarando*) sur les sept sacrements, leur matière, leur forme, leur ministre, accompagnée de l'ordre (*debeat*) de mêler l'eau au vin de la messe;

5° Le Symbole de saint Athanase et le décret d'Union des Grecs simplement renouvelés;

6° Un décret *disciplinaire* (*decernitis ut...*) sur la date des fêtes.

Ainsi donc la section 4) relative aux Sacrements est bien un acte promulgué en session solennelle du Concile œcuménique de Florence sous la présidence d'Eugène IV. Ce n'est pas un simple exposé « historique » des rites de l'Eglise latine : les Arméniens les connaissaient depuis longtemps déjà. Ce n'est pas davantage (sauf le passage déjà signalé sur la matière de l'Eucharistie) un document *disciplinaire* prescrivant simplement aux Arméniens ce qu'ils doivent faire : pourquoi le Concile aurait-il employé un exposé dogmatique pour faire une loi ? Mais surtout le texte entier, les circonstances de son élaboration et les documents contemporains disent le contraire.

---

par exemple le texte de PIERRE DE TARENTAISE (INNOCENT IV), in IV, D. 24 q. 2. u 3, cité par le cardinal Van Rossum et discuté et examiné dans la *Rev. Pratiq. d'Apolog.*, 1914, t. 19; p. 222.

(1) P. 154.

Reste donc que le Concile a voulu expliquer la vraie doctrine catholique sur les sacrements, que, sans doute, cette doctrine a de nombreuses conséquences pratiques, mais que l'exposé qui en est fait là constitue un document d'ordre essentiellement *dogmatique*. Ce n'est pas, comme on l'a cru souvent, une *définition* : l'intention de définir n'est nulle part clairement manifestée et surtout l'Eglise, comme le remarque justement le cardinal Van Rossum, a laissé les théologiens discuter certaines assertions de ce document et même s'inscrire en faux contre elles, ce qu'elle n'aurait pu laisser faire pour une définition (1).

L'expression qui paraît le mieux caractériser la nature de ce document est donc celle de *déclaration ou exposé doctrinal du Concile de Florence sur les sacrements* (2). S'il fallait chercher un terme de comparaison parmi les actes récents du Saint-Siège, on pourrait penser à certaines encycliques doctrinales de Pie IX ou de Léon XIII, par exemple la lettre de ce dernier au cardinal Gibbons sur l'Américanisme, en 1899, ou celle de son prédécesseur à l'archevêque de Munich sur les erreurs de Frohschammer en 1862 (3).

Si maintenant nous revenons une dernière fois à la question qui a été l'origine des discussions sur le décret de Florence, nous pouvons constater qu'il ne reste que deux positions possibles.

Ou bien on admet avec Arcudius, Lugo, Gutberlet, etc., que l'Eglise peut modifier, dans certaines limites les conditions de validité d'un sacrement; et on conclut que le Concile a exprimé une doctrine exacte sur la matière de l'ordre dans l'Eglise latine et l'Eglise arménienne à qui était adressé le document (4).

Ou bien avec Suarez, etc., on refuse à l'Eglise un pareil pouvoir comme touchant à la *substance* des sacrements, et alors,

---

(1) *Loc. cit.*, p. 165; l'argument paraît fort bon, pourvu qu'on n'en exagère pas la valeur : la plupart des théologiens qui défendent la même thèse que le Cardinal ne veulent pas avouer avec la même franchise que lui leur opposition à ce document : ils biaisent, cherchant à diminuer la valeur du texte qu'on leur oppose et à montrer en même temps que ce texte ne leur est pas absolument contraire : c'est un cas intéressant de *psychologie théologique*.

(2) Le card. Van Rossum (p. 169), conclut ainsi : « ... pars decreti, quae agit de sanctis Ecclesiae Sacramentis, quaeque doctrinam exhibet tum tempore magis in Ecclesia receptam, valorem documenti ab ordinaria Magisterii auctoritate conditi, non excedit ».

(3) D-B, n. 1967 et 1666.

(4) Le card. Van Rossum (p. 18 et p. 158-160) estime que la doctrine du Concile est inexacte, même si l'imposition est seulement matière partielle de l'ordre dans l'Eglise latine, en même temps que la tradition : cela ne paraît pas évident (voir *Rev. Prat. d'Apol.*, 1914, t. 19, p. 219).

avec le cardinal Van Rossum, on conclut que le Concile a exprimé une doctrine, courante en son temps, mais erronée (1).

Dans les deux cas la conclusion est on ne peut plus intéressante : dans le premier, nous avons une manifestation, la plus nette peut-être, du pouvoir de l'Eglise sur les sacrements, pouvoir dont l'affirmation ou la négation dominent toute la partie positive de la théologie sacramentaire; dans le second, nous avons un exemple non moins net et peut-être unique, d'une erreur dogmatique dans un exposé doctrinal émanant d'un Concile œcuménique : *a priori*, la chose est possible, puisqu'il ne s'agit pas de définition : il n'en serait pas moins fort intéressant d'avoir un cas concret à examiner dans l'étude du magistère ecclésiastique et de son fonctionnement.

Il n'était donc pas sans utilité de mettre en pleine lumière le caractère conciliaire et doctrinal du document que nous venons d'étudier.

Joseph de GUIBERT, S. J.

---

(1) M. d'ALÈS (*Recherches*, 1919, p. 135) admet la « possibilité théorique » d'une modification apportée par l'Eglise à la matière de l'ordre. En pratique, il se rallie à la thèse du cardinal Van Rossum sur l'imposition seule matière, en raison des « complications inextricables », où on se lance en admettant la solution de Lugo. Ces complications sont-elles tellement inextricables ? Conduisent-elles à un système tellement impensable ? Déjà Morin (*de Sacris Ordinat.*, Exercitat, VII, c. 6 (5), n. 2, éd. 1655, p. 149) faisait remarquer que de pareils changements dans les rites d'un sacrement se sont produits, si jamais ils ont eu lieu, *peu à peu* : le rite nouveau de la tradition n'est devenu essentiel dans l'Eglise latine que le jour où il a été si bien passé partout en usage qu'on ne concevait même plus une ordination comme possible sans lui. La même difficulté, du reste, existe pour la forme de la confirmation. Et on aura remarqué la prudence du nouveau Code Canonique (can. 1002, cf. 737, 780, 935) qui se borne à poser le principe général : « On doit, pour l'ordination, s'en tenir scrupuleusement aux rites du Pontifical et des autres rituels approuvés par l'Eglise. » De même pendant le moyen âge : ont été valides toutes les ordinations faites conformément aux rituels approuvés de la manière dont l'Eglise les approuvait alors. Il nous sera impossible d'assigner la date où la tradition déjà universellement adoptée, dans l'Eglise latine serait devenue partie essentielle du sacrement : mais n'est-ce pas le cas de bien d'autres développements ?

LA CONNAISSANCE NATURELLE

D'APRÈS PASCAL

Avant d'examiner si l'homme peut connaître Dieu, il est bon d'étudier dans quelle mesure il peut connaître la nature. Cela ne pourra que l'humilier (1) et à le prép[illegible]r, dans la modestie, à la connaissance religieuse.

Connaître, c'est posséder intellectuellement un objet, c'est le comprendre au sens étymologique du mot. Par l'espace, l'univers me comprend, par la pensée, je le comprends, je le domine, je lui enlève le secret de ses lois. Cette maîtrise intellectuelle nous fait les rois du monde matériel. Toute la grandeur de l'homme « consiste dans la pensée » (2). Par son corps, il n'est qu'un « roseau, le plus faible de la nature » : une vapeur, une goutte suffisent à le tuer, mais c'est « un roseau pensant ». Même quand l'univers l'écraserait, l'homme serait plus noble que lui, car « il sait qu'il meurt » (3). De même que la pensée fait notre grandeur, de même le plus grand signe de notre déchéance sera l'erreur. Mal penser, ce n'est plus être un homme, mais « un sot » (4).

La connaissance est la mesure de notre noblesse. Mais quelle est la mesure de la connaissance ? Que pouvons-nous connaître ? Où s'arrêtent nos lumières ? Quels sont les rapports de nos facultés aux intelligibles ?

LES PROPORTIONS

Toute connaissance suppose d'abord un rapport entre notre

Sauf indication contraire, toutes nos références se rapportent à la petite édition Brunschvicg.

(1) 72.
(2) 346.
(3) 347.
(4) 345.

nature et les objets. Que l'homme contemple donc l'univers et qu'il examine s'il a quelque « proportion » (1) avec le monde extérieur; entre le sujet connaissant et l'objet à connaître, il faut nécessairement une certaine proportion d'égalité ou de similitude ou de connaturalité. On peut en distinguer trois.

1° *Proportion de grandeur.* — Il faut être égal à l'objet pour le bien connaître; l'infini n'est compris parfaitement que par l'infini;

2° *Proportion de simplicité.* — Le simple n'est bien connu que par le simple, le composé ne peut connaître le simple, proprement, sans analogie.

3° *Proportion de moralité.* — Le bien n'est connu que par les bons. On n'entre dans la vérité que par la charité.

Prenons-les en détail.

A. — *Proportion de grandeur*

Pour comprendre l'infini, il faut être infini. Or, dans le monde, l'esprit ne voit que de l'infini. Tout y paraît divers, voire opposé. Le petit est contraire au grand, l'esprit à la matière, le bien au mal. Et cependant tout se tient, tout s'enchaîne, tout se répercute à l'infini.

Il y a d'abord l'infini de grandeur. Le monde visible n'est qu'un trait dans le vaste sein de la nature. L'imagination s'épuise plus vite à concevoir des mondes au delà des espaces visibles que la nature ne se lasse d'en produire. Elle n'enfante que des atomes aux prix de la réalité des choses. L'univers est une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part.

Il y a aussi l'infini de petitesse. Chaque partie du ciron est un monde, et celui-ci un autre encore et toujours ainsi sans repos, si bien que l'esprit se perd dans l'infini de petitesse comme il se perdait tout à l'heure dans l'infini de grandeur (2).

Bien plus, il n'y a que de l'infini. Toutes les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans connaître l'autre et sans le tout. Par exemple, pour connaître l'homme il faut savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister, « et pour connaître l'air, savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme », etc., etc. (3).

Tout se tient, le petit est lié au grand, l'infini de petitesse à l'infini de grandeur. « Ces extrémités se touchent et se réunis-

(1) 72, p. 347.
(2) 72.
(3) 72, p. 355.

sent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu et en Dieu seulement » (1).

Ce qui est vrai dans le monde matériel l'est aussi dans le monde des idées. Les principes des sciences sont en nombre infini; ceux qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d'eux-mêmes, ils en ont d'autres pour appui, et ainsi indéfiniment. Ces sciences sont également infinies dans l'étendue de leurs recherches et dans le nombre de leurs conclusions (2). — Tel est le monde à connaître, tel est l'empire à conquérir. En face de l'infini, quelle est la capacité de l'esprit humain ? Est-elle infinie, est-elle finie ? — L'esprit de l'homme tient dans le monde des idées la place de son corps dans le monde matériel : il est au milieu. Au regard de l'infini de grandeur, son corps est un néant, « il est un colosse, un monde ou plutôt un tout » au regard de l'infini de petitesse (3). — Son esprit n'est pas fait pour les extrêmes. « Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes », qui, ténus et délicats à la façon de l'infini de petitesse, paraissent naître du néant, « et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini ». Nous sommes trop grands pour comprendre le petit, et trop petits pour comprendre le grand (4).

Que pouvons-nous donc percevoir ? En général, l'esprit n'est fait que pour les apparences, c'est-à-dire pour ce qui tient le milieu entre le néant d'où sortent les premiers principes et l'infini où sont portées les conclusions. Il comprend ce qui apparaît aux sens et ce qu'il peut en induire ou en déduire immédiatement. A mesure qu'il s'éloigne de ce centre, soit pour remonter aux principes, soit pour descendre aux conclusions, la vérité s'obscurcit. Que fera-t-il donc ? Sinon d'apercevoir quelque apparence du *milieu* des choses dans un désespoir éternel de connaître leur principe et leur fin. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. « Quelque terme où nous pensions nous attacher, il branle et nous quitte, et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle » (5). Rien ne peut fixer le fini entre deux infinis (6).

En particulier, nous connaissons proprement sans analogie le fini, parce qu'il est étendu comme nous et qu'il a des bornes

---

(1) 72, p. 352.
(2) 72, p. 351.
(3) 72, p. 350.
(4) 72, p. 353.
(5) 72, p. 354.
(6) Pascal ne dit pas : l'esprit oscille entre deux contradictions, ce serait le scepticisme; il dit : l'esprit oscille entre deux termes positifs, les deux infinis, et il en déduit notre *médiocrité* intellectuelle.

comme nous. Nous savons qu'il y a un infini de quantité, car « il est étendu comme nous, mais nous ignorons sa nature, car il n'a pas de bornes comme nous ». Ainsi, nous savons bien qu'il y a un nombre infini. Mais qui dira s'il est pair ou impair ? Et cependant, il doit être l'un ou l'autre (1). De même, l'homme n'aura qu'une connaissance incomplète des vérités essentielles. Par là, il faut entendre une proposition simple et cependant capable de s'appliquer à l'infinie variété des cas. Par exemple : le bien est aimable. Ces vérités sont rares. Notre esprit fini ne voit qu'un côté des questions. « Chaque chose est ici vraie en partie et fausse en partie ». On dira : « la chasteté est bonne : non, car le monde finirait; le mariage ? non, la continence vaut mieux. Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie et mêlé de mal et de faux » (2).

Par suite, pour se rapprocher de plus près des vérités essentielles qui dans leur brièveté et dans leur simplicité embrassent les extrêmes, le grand et le petit, le matériel et le spirituel, le temps et l'éternité la figure et la réalité, l'esprit devra tenir compte des deux contraires. « L'erreur ne vient pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité » (3) et l'hérésie consiste à choisir dans l'ensemble du dépôt révélé une vérité à l'exclusion des autres (4).

B. — *Proportion de simplicité*

Le simple n'est connu proprement que par le simple. Une nature composée de matière et d'esprit ne connaîtra une nature simple que par analogie avec elle-même. On juge des autres d'après soi, on leur prête ses idées et ses sentiments, et on se trompe souvent, bien que les autres soient de la même nature que nous. A plus forte raison y aura-t-il erreur ou du moins y aura-t-il écart entre les natures différentes de la nôtre et la manière d'en parler. On s'exprime à leur occasion par analogie, par métaphore. Nous sommes seuls à être composés de matière et d'esprit. En dehors de nous, il n'y a que matière ou qu'esprit. Ces natures différentes de la nôtre nous les teignons de nos qualités, et il nous arrive de parler spirituellement des choses corporelles et corporellement des choses spirituelles.

Les philosophes disent hardiment que les corps tendent en bas ou aspirent à leur centre, ce qui est le fait des esprits, et en parlant des esprits, ils leur attribuent le mouvement d'une place à l'autre, ce qui est le propre des corps (5).

---

(1) 233, p. 436.
(2) 385.
(3) 863.
(4) 862.
(5) 72, p. 357.

Que conclure de là, sinon que la connaissance des natures différentes de la nôtre sera forcément impropre, analogique.

C. — *Proportion de moralité*

On connaît le bien dans la mesure où on est bon. Pour comprendre les vérités morales il faut être généreux et sans passions.

L'amour produit « une précipitation de pensées » dans un sens à l'exclusion des autres (1). Il nous oblige à penser à ce qui nous agrée, il fixe notre attention et nous rend plus apte à le connaître. Bien mieux, il oblige l'esprit à chercher et à trouver des raisons qui le justifient. On est d'abord agréablement ou désagréablement impressionné par les objets, à cause de nos sentiments à leur endroit, et sous l'empire de ces affections l'esprit travaille et cherche les motifs de l'impression produite. Ces motifs ne sont pas la cause de l'impression agréable ou désagréable ressentie tout d'abord; ils en sont plutôt les effets (2).

De là, concluons à la nécessité de nous éprendre toujours davantage du bien général si nous voulons arriver au vrai. La nature nous porte à aimer l'être universel et soi-même naturellement (3). C'est un mouvement spontané et qui accompagne nos premières connaissances. Il faut le suivre et le fortifier soigneusement, car on peut s'endurcir contre l'amour de l'être universel à son gré. La pente vers soi est le commencement de tout désordre non seulement en politique, en morale, mais en logique même. Cette « précipitation de pensées », fruit de l'amour ne se produira plus qu'en faveur de soi. Dans le monde des idées on fera son choix en faveur de la morale relâchée. Ceux qui n'aimeront pas la vérité s'arrêteront dans sa recherche sous prétexte qu'elle est contestée (4).

Ceux qui ne seront pas généreux ne comprendront rien à la générosité et les charnels ne comprendront pas davantage les grandeurs de l'esprit.

LES FACULTÉS DE CONNAITRE

Nous avons vu quel était le rapport de notre esprit avec le monde des idées si nous étudions l'âme de plus près, nous voyons que la vérité y pénètre par deux entrées directes :

---

(1) p. 133.
2() 276.
(3) 277.
(4) 261.

l'instinct intellectuel et la raison. En outre, d'autres facultés que nous appellerons auxiliaires *qui* aident l'âme à conquérir le vrai, ou à mieux conserver ses conquêtes; ce sont l'amour et la coutume.

A. — *Les facultés directes*

1° *L'instinct intellectuel*

Dans le monde des êtres, il y a un être indépendant, le premier. Tout dépend de lui et lui ne dépend de rien.

Dans le monde des idées, il est également des idées premières. Toutes les autres y tendent comme à leur fin et en descendent comme de leur principe. Par exemple : le tout est plus grand que la partie; il y a trois dimensions dans l'espace; la paix est le souverain bien, etc., etc...

Autour de ces premiers principes, d'autres idées gravitent, en relation avec eux par des liens ténus et nombreux; si ténus, qu'on a des peines infinies à les voir et qu'on ne saurait les montrer à ceux qui n'ont pas bonne vue; si nombreux qu'il est impossible de les énumérer tous et de les expliquer. Il faudrait des volumes pour rendre compte d'une intuition du concret. Ces liens délicats et multiples, on les voit d'un regard synthétique, d'un seul coup et naturellement, sans art, on perçoit le chemin qu'ils suivent des principes aux conclusions, en morale, en éloquence, en philosophie même.

Le premier groupe d'idées est indémontrable, parce que il est le premier et ne saurait être rattaché à d'autres. Ce qui le met à la première place, c'est son extrême évidence.

Le deuxième groupe est indémontrable à cause de la multitude et de la délicatesse de ses principes. Il jouit de l'évidence mais en degré inférieur à ceux du premier groupe. L'erreur y est possible, faute de tenir tous les principes à la fois : il est difficile qu'il n'en échappe. Au contraire, l'erreur est impossible quand on traite les premiers principes.

Dans la philosophie de Pascal, il est une faculté de l'indémontrable. Plusieurs noms lui sont donnés qui expliquent chacun quelqu'une de ses propriétés.

La spontanéité, la rapidité et la sûreté de ses jugements lui valent le nom « d'instinct » (1).

Parce que son objet est fini, ténu, délié et que pour le voir il faut avoir la vue fine on l'appellera « esprit de finesse » (2).

Cette faculté applique les règles de l'art sûrement, quoique tacitement et sans rien exprimer : aussi, l'appelle-t-on « jugement » (3).

---

(1) 344.
(2) 1, 4.
(3) 1, p. 318.

A cause de la difficulté où elle est d'expliquer son jugement, à cause de l'indéfinissable et de l'indémontrable de son évidence qui lui donne quelque ressemblance avec le vague d'un sentiment, cette faculté reçoit encore les noms de « sentiment » et de « cœur » (1).

De même qu'on ne saurait facilement définir un sentiment d'amour, de même on ne saurait expliquer qu'il y a trois dimensions dans l'espace et qu'on ne rêve pas.

L'instinct intellectuel l'emporte sur la raison en plusieurs manières.

La raison reçoit de l'instinct les premiers principes sans lesquels elle ne saurait raisonner droit. L'instinct seul a les clefs du royaume des idées. La raison l'expliquera, mais seulement lorsque l'instinct lui aura montré la route.

La certitude que nous donne l'instinct est supérieure à celle qui nous vient par la raison (2).

La difficulté que nous éprouvons à démontrer les premiers principes ne vient pas, en effet, de leur obscurité, mais de leur extrême évidence. Le cœur, l'instinct, le sentiment combattront victorieusement les pyrrhoniens. A leur « que sais-je » ? ils opposent un invincible : je sais. L'instinct abattra aussi la superbe des dogmatistes. A leur ambition de tout démontrer, il opposera l'impuissance à prouver l'évident (3).

Enfin, l'instinct l'emporte sur la raison par la sublimité de son objet. La raison ne s'occupera jamais que des choses naturelles. Le cœur deviendra la faculté du surnaturel, Dieu l'élèvera au-dessus de sa puissance native et il lui donnera de le connaître par la foi (4); le cœur, faculté des principes, deviendra faculté surnaturelle du Principe de tous les êtres.

« Instinct et Raison, marque de deux natures » (5). L'instinct est un reste de la nature primitive, la raison, dépendante, lente en ses opérations, est une marque de la nature tombée.

2° La raison

Sa tâche est de démontrer, de tirer à l'infini les conclusions des principes, ou de ramener la diversité des idées à l'unité des principes. Le cœur, lui, marque le point de départ de ses opérations. Elle est « ployable en tous sens » (6), c'est-à-dire qu'elle

---

(1) 282.

(2) Ceci n'est pas vrai seulement par rapport aux premiers principes. En matière d'art, de morale, d'éloquence, le sentiment est susceptible sous l'influence de l'éducation et du milieu, de se déformer. Cf. 5, 6, 274.

(3) 282, pp. 167, 173.

(4) 234.

(5) 344.

(6) 274.

mène à l'erreur ou à la vérité, selon les principes qu'elle a reçus. Elle ne saurait raisonner droit que sur des principes bien établis.

Son premier devoir est de se soumettre à l'instinct intellectuel. Sa dernière démarche est de reconnaître qu'une infinité de choses la dépassent. Elle n'est que faible si elle ne va pas jusque là » (1).

Cette faculté qui devrait être soumise, humble et modeste, Pascal l'appelle « la superbe puissance du raisonnement » (2). Elle est la faculté de l'orgueil et la reine de la nature déchue (3). Pour démontrer, il faut diviser, et quand on divise on a plus facilement l'impression de dominer, de comprendre. Par ses démonstrations poussées toujours plus loin, la raison étend son domaine et se sent plus maîtresse de l'univers. Est-ce à cause de cela qu'elle nous porte à l'orgueil ? — Peut-être.

B. — *Les facultés auxiliaires.*

Il faut entendre par là les puissances qui ne perçoivent pas la vérité, mais qui aident l'intelligence à la trouver ou à la garder. Deux sont chères à Pascal : l'amour et la coutume.

1° *L'amour.* — Nous en avons déjà parlé au sujet de la proportion morale. Cf. p. 220.

2° *La coutume.* — Elle agit sur le corps et sur l'esprit. Le corps ou l'automate est ployé par elle dans un certain sens. Il contracte des habitudes physiques qui, toujours associées à un groupe d'idées ou de sentiments rendent leur éveil plus facile. Un signe de croix, une génuflexion remplissent l'âme de pensées religieuses. C'est à la coutume, aux habitudes créées chez l'enfant par l'éducation, qu'il faut attribuer la facilité à exercer un métier ou même une profession libérale.

Son action n'est pas moins grande sur l'esprit.

Pourvu que les choses se répètent, nous serons inclinés à les croire sans preuves. Qui a démontré qu'il fera jour demain, et cependant, quoi de plus cru ? Il y a des propositions démontrées; mais les preuves en sont si nombreuses et si ténues qu'il est d'abord impossible à l'esprit de les embrasser d'un coup d'œil synthétique. L'habitude facilite les regards d'intuition jusque dans les sciences abstraites. C'est ainsi que les propositions géométriques deviennent, grâce à elle, des sentiments (4).

---

(1) 267.
(2) p. 185.
(3) 344.
(4) 95

LES PUISSANCES TROMPEUSES. — LE PYRRHONISME

Nous avons vu quelle était la portée morale des facultés lorsque rien ne venait gêner leur action. Reste à examiner comment cette portée est diminuée par les influences néfastes de l'intérêt, de l'imagination et de la coutume. Les puissances qui, tout à l'heure, servaient l'intelligence, vont l'asservir et l'égarer.

L'homme connaît d'autant mieux que d'un geste plus ample il essaie d'étreindre l'infini, et que, dans son emprise, il peut tenir les deux contraires le petit et le grand, le spirituel et le temporel. Tout l'effort des puissances trompeuses visera à rétrécir le champ de sa vision. Alors que l'homme devrait s'élever jusqu'à l'infini et jusqu'à l'amour du bien général, les facultés ennemies lui inspireront des amours égoïstes et fermeront son horizon intellectuel à la frontière ces intérêts.

1° La première et la principale source d'erreur est, en effet, l'*intérêt personnel*. On connaît le bien dans la mesure où on est bon et on est bon dans la mesure de son amour pour le bien général et pour l'être universel. La concupiscence, en faisant du moi le centre du monde, aveugle l'esprit sur tout ce qui ne gravite pas immédiatement autour de lui.

La volonté est un des principaux organes de créance. Elle ne voit pas, mais elle fait voir. Elle arrête l'attention de l'esprit à ce qui lui plaît, et comme les choses sont vraies ou fausses selon la face considérée, autant dire que la volonté fait le vrai ou le faux (1).

Notre propre intérêt nous crève ainsi agréablement les yeux, et l'esprit devient la dupe du cœur, à moins que, pour ne pas tomber dans l'amour-propre on ne devienne le plus injuste du monde. Le plus sûr moyen de perdre une affaire toute juste est parfois de la recommander aux parents de certains juges (2).

Cette injustice de l'amour-propre se manifeste tout d'abord en tout ce qui touche à notre honneur. Sur ce point, il peut nous mener jusqu'à la haine de la vérité. On veut être aimé et estimé des autres, mais la vérité nous montre nos défauts et nous prouve que nous ne sommes dignes ni d'estime ni d'amour. Alors, naît la plus injuste des passions, la haine de la vérité. Ne pouvant l'anéantir en elle-même, l'homme cherche à l'anéantir dans la connaissance. Il se cachera ses défauts à lui-même, il ne souffrira pas qu'on lui en parle. Il les cachera aux autres (3).

(1) 99.
(2) 82.
(3) 100.

L'amour-propre nous illusionnera encore en ce qui ne touche pas directement à notre honneur, pourvu que cela touche à nos intérêts. « L'affection ou la haine change la justice de face. Et combien un avocat bien payé par avance trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide » (1).

2° Après la volonté, la plus puissante des facultés trompeuses est l'*imagination*. Ses effets sont les mêmes : resserrer notre champ visuel, soit sous l'influence de la passion comme chez l'avocat de tout à l'heure, soit en dehors de toute pression extérieure. L'imagination, en effet, relève des sens et ceux-ci ne sont pas faits pour le général, l'abstrait, mais pour le particulier, le concret. Subir l'influence de l'imagination sera donc se traîner dans les bas-fonds de la matière, au lieu de planer au-dessus des contingences. Ses impressions sont si fortes qu'elles entraînent facilement l'affection du cœur et l'adhésion de l'esprit.

Au lieu de considérer toutes les faces des objets, ce qui est une des conditions de la vérité, elle ne nous arrête qu'à un seul, et d'ordinaire au plus petit. Ne diriez-vous pas que ce magistrat dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple, se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses dans leur nature sans s'arrêter à ces vaines circonstances qui ne blessent que l'imagination des faibles ? Voyez-le entrer dans un sermon où il apporte « un zèle tout dévot, renforçant la solidité de sa raison par l'ardeur de sa charité. Que le prédicateur vienne à paraître, que la nature lui ait donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre quelques grandes vérités qu'il annonce je parie la perte de la gravité de notre sénateur » (1).

Non seulement, elle ne présente qu'un côté des choses, mais elle les déforme « Elle grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantastique et par une insolence téméraire, elle amoindrit les grands jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu » (2).

3° *La coutume*. — La coutume est principe de certitude sur des propositions vraies; elle est également principe d'erreur sur des propositions fausses.

Sa méthode est celle des autres puissances trompeuses; elle empêche de changer le cours ordinaire de nos pensées et le fixe au point qu'elles ont regardé tout d'abord. Pourquoi les adversaires nient-ils la possibilité de la résurrection ? Lequel « est le plus facile de naître ou de ressusciter ? Que ce qui n'a jamais

(1) 82, p. 364.
(2) 84.

été soit ou que ce qui a déjà existé soit encore ? La coutume nous rend l'un facile, le manque de coutume nous rend l'autre impossible : populaire façon de juger » (1).

Elle crée aussi les préventions. On ne juge pas les choses d'après elles-mêmes mais d'après ce qu'on en dit. De là viennent les préjugés de l'enfance en faveur des professions ou contre elles. « C'est un excellent couvreur, dit-on ». Eh bien, je monterai sur les toits se dit l'enfant (2).

Cette influence néfaste des puissances trompeuses conduit à une modeste estime de notre raison. Plaisante raison qu'un vent manie en tout sens (3). « L'homme est si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun principe juste du vrai et plusieurs excellents du faux. La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement, s'ils y arrivent ils en écachent la pointe et appuyent tout autour, plus sur le faux que sur le vrai ». — « L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce rien ne lui montre la vérité, tout l'abuse » (4).

Cette conclusion pessimiste nous livre-t-elle la vraie pensée de Pascal ? Pascal est-il pyrrhonien ? C'est ce qui nous reste à examiner.

La « cabale pyrrhonienne consiste en cette ambiguïté ambiguë, en cette obscurité douteuse, dont nos doutes ne peuvent ôter toute la clarté, ni nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres » (5). Son incertitude roule sur elle-même et s'en va répétant : que sais-je ? ou bien : il n'est pas certain que tout soit incertain (6).

Sa manière consiste à « embrouiller la matière », à ternir nos clartés naturelles en accumulant contre une opinion les objections et les probabilités contraires (7).

A la vérité, ses tenants sont rares. Peu parlent « du Pyrrhonisme en doutant » . L'homme « ne peut même pas douter » (8). Aussi, mets-je en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison et l'empêche d'extravaguer à ce point.

Il y a cependant tant de pensées favorables aux pyrrhoniens et tant d'autres qui leur sont opposées, qu'il est nécessaire de les

(1) 222.
(2) 97.
(3) 82. 83.
(4) 392.
(5) 387.
(6) 392.
(7) 377.
(8) 389.

mettre en regard avant de donner une conclusion raisonnée sur ce point.

ARGUMENTS POUR ET CONTRE LE PYRRHONISME

A) *Arguments a posteriori*

1° La faiblesse de la raison, manifestée par ses erreurs, est si grande qu'elle s'ignore. La noblesse de l'homme est dans la pensée (1); sa faiblesse la plus honteuse sera donc l'impuissance à connaître la vérité, et l'impuissance la plus manifeste sera d'ignorer la faiblesse évidente.

« Cette secte se fortifie plus par ses ennemis que par ses amis, car la faiblesse paraît bien davantage en ceux qui ne la connaissent pas qu'en ceux qui la connaissent » (2).

Cette faiblesse est intense, un rien trouble l'exercice de la pensée. « Hasard donne les pensées et hasard les ôte » (3). Ne vous étonnez pas s'il ne raisonne pas bien à présent : « une mouche bourdonne à ses oreilles... Si vous voulez qu'il puisse trouver la vérité, chassez cet animal qui tient sa raison en échec et trouble cette puissante intelligence qui gouverne les villes et les royaumes » (4).

2° Cette impuissance s'étend à tout en quelque manière : « Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum » (5). Les hommes avant Jésus-Christ ne savaient où ils en étaient, « ni s'ils étaient grands ou petits et ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien et devinaient sans raison et par hasard et même ils erraient toujours en excluant l'un ou l'autre » (6).

Contre les arguments a posteriori

1° Cette faiblesse n'est pas si intense que quelques-uns au moins n'en puissent avoir conscience.

Pascal dit de lui-même : « Après bien des changements de jugement touchant la vérité et la justice, j'ai connu que notre nature n'était qu'un continuel changement ».

Il y a aussi l'ignorance savante des habiles. « Ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, ils trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette ignorance d'où ils étaient partis, mais c'est une ignorance savante qui se connaît... » (7).

(1) 365.
(2) 376.
(3) 370.
(4) 366.
(5) 363.
(6) 422.
(7) 327, 375.

2° Tous sont faibles, mais pas au point de tout ignorer ou de se tromper sur tout.

Quelques vérités nous sont accessibles : les principes premiers (1) — quelques vérités morales d'ordre général : la paix et le plus grand des biens — quelques-uns vont jusqu'à saisir les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu au moins pendant quelques instants (2).

B) *Arguments a priori*

1° Nous n'avons aucune certitude au sujet de la valeur de nos principes de connaissance, puisque nous ignorons leur auteur : les tenons-nous d'un Dieu bon ou d'un esprit malin (3) ?

Nous ne savons si nous veillons ou si nous rêvons. Les dogmatistes soutiennent que le rêve est trop cohérent pour être un rêve. — Oui, mais il peut y avoir des rêves cohérents. — Les dogmatistes : vous n'êtes pas de bonne foi, on ne peut pas douter des principes de connaissance (4).

Les pyrrhoniens ont réponse à tout. Vous ignorez qui vous a créés. A quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure.

Contre les arguments a priori

1° Il est vrai que la raison ne peut pas *démontrer* la valeur de nos facultés de connaître. Elle est également incapable de définir les termes les plus usuels, mais ce que la raison ne démontre pas, l'instinct intellectuel le *voit* en toute évidence.

Ceux qui méprisent le plus les hommes et les égalent aux bêtes, veulent en être admirés et crus et se contredisent à eux-mêmes par leurs propres sentiments; « leur nature qui est plus forte que tout les convainquants de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison les convainc de leur bassesse » (5). « Malgré nos misères qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct qui nous élève » (6).

La nature soutient la raison impuissante « et l'empêche d'extravaguer à la façon des Pyrrhoniens. Les intuitions de la nature l'emportent sur les démonstrations de la raison. En effet, la raison suppose la nature et elle tient d'elle les premiers principes qui fondent ses discours. La certitude que nous

(1) 281. 282.
(2) 543.
(3) 434.
(4) p. 530.
(5) 404.
(6) 411.

donne l'instinct intellectuel est mieux fondée que celle de la raison. L'impuissance à démontrer ne doit servir qu'à humilier la raison qui voudrait juger de tout, mais non à combattre notre certitude, comme si la raison seule était capable de nous instruire. Notre impuissance à démontrer ou à définir tient uniquement à l'extrême évidence des objets. En poussant la recherche de plus en plus loin on arrive à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve. S'ils sont indémontrables, ce n'est pas à cause de leur extrême évidence; ce manque de preuves n'est pas un défaut mais une qualité (1).

Cette extrême clarté naturelle convainc la raison plus puissamment que les discours. Nous savons que nous ne rêvons pas, quelque impuissance que nous ayons à le prouver par raison.

Qu'aurait répondu Pascal à la difficulté, insoluble pour les dogmatistes, tirée de l'incertitude de notre origine ?

Il aurait dit sans doute que la valeur de nos facultés est affirmée par l'instinct plus fortement que l'existence du démon-malin n'est présumée par la raison. Il aurait ajouté aussi : dans le monde, tout se tient : le milieu tient aux deux infinis, et les deux infinis se rejoignent à force d'être éloignés. Si donc l'un des anneaux, à savoir la connaissance par l'instinct est solide, les autres qui le relient au premier principe, auteur de tout, sont solides aussi. Si l'un des touts est certain, l'autre est également certain.

Et maintenant, revenons à notre question : quelle est la véritable pensée de Pascal au sujet du Pyrrhonisme ? Rappelons tout d'abord les principes généraux d'après lesquels il faut juger l'homme.

Nous sommes un milieu où deux extrêmes se rencontrent : l'ange et la bête, le tout et le néant, l'instinct et la raison. Pour juger équitablement l'homme il faut le prendre selon sa nature et se rappeler que sortir du milieu c'est sortir de l'humanité (2).

Les principes des Pyrrhoniens sur la faiblesse humaine sont vrais; mais leurs conclusions sont fausses parce que les principes opposés sur la grandeur de l'homme sont vrais aussi. Leur erreur ne consiste pas à suivre une fausseté mais à ne pas suivre une autre vérité. Deux choses instruisent l'homme de sa nature : l'instinct et l'expérience', les pyrrhoniens ne voient que la dernière.

---

(1) P. 167.
(2) 70, 394, 395, 396, 385.

Parce que l'activité de l'homme est une fluctuation entre deux extrêmes, il faut, pour juger de son intensité, prendre une moyenne de moments et une moyenne d'individus. Les stoïques concluent de ce qu'on peut toujours par ce que l'on peut quelquefois. Mais ce ne sont là mouvements fiévreux que la santé ne saurait imiter ! Epictète conclut de ce qu'il y a des chrétiens constants la possibilité pour tous de les imiter. Mais ces grands efforts d'esprit où l'âme touche quelquefois sont choses où elle ne tient pas: elle y saute seulement (1).

La vertu d'un homme « ne doit pas se mesurer par ses efforts, mais d'après son ordinaire » (2).

Basés sur ces principes, nous pouvons essayer de conclure. Pascal condamne tout d'abord la méthode pyrrhonienne. Son défaut capital est de ne considérer qu'un des côtés du problème : la faiblesse. Elle est réelle, mais la grandeur ne l'est pas moins. Leurs conclusions tirées de prémisses trop étroites seront fatalement faussés (3). Sans doute, nous avons « une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme, mais nous avons aussi « une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme » (4). La nature confond les pyrrhoniens en opposant un « je vois » à leur « que sais-je ? » et la raison confond les dogmatistes par son impuissance à tout prouver. Il fallait tenir compte des deux tendances.

Pour n'avoir tenu compte que de l'une, le pyrrhonisme sera vrai et faux.

Il est le vrai, c'est-à-dire légitimé par l'attitude de l'ensemble des hommes avant Jésus-Christ par rapport à l'ensemble des vérités.

Selon la multitude, il est abject et vil (5) : il a la capacité de connaître la vérité », mais il n'a pas de vérité ou constante ou satisfaisante » (6).

Donc, il est vrai de dire, parlant en général de l'ensemble des hommes et de l'ensemble des vérités « que l'homme sans Dieu est dans l'ignorance de tout » (7). Ce n'est « qu'un sujet d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce » (8), incapable d'ignorer absolument et de savoir certainement.

Mais le Pyrrhonisme est le faux si l'on considère quelques vérités et quelques hommes. L'instinct naturel, chez tous, donne la connaissance des premiers principes et la raison elle-

(1) 350, 351.
(2) 352.
(3) 394.
(4) 395.
(5) 415.
(6) 423.
(7) 389.
(8) 83.

même paraît à l'élite de faire de la métaphysique avec succès, et d'arriver à la certitude dans les sciences naturelles. C'est peu. L'homme doit avoir plus que la modestie intellectuelle, il doit avoir l'humilité.

Pierre-Marie LAHORGUE.

NOTES ET CRITIQUES

Abbé Léon GARZEND, *L'Inquisition et l'Hérésie, Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale : à propos de l'affaire Galilée*. Paris, Desclée et Beauchesne; in-8° XVI-540 pages.

L'affaire Galilée a souvent fourni l'occasion d'attaquer ou de défendre l'infaillibilité du Pape. Il paraissait difficile de renouveler le sujet; c'est néanmoins ce qu'a voulu tenter, du moins en partie, M. Garzend.

On connaît la position prise par les apologistes catholiques lorsqu'on objecte contre l'infaillibilité le fait de la condamnation de Galilée. Ils font remarquer, à bon droit, qu'on ne peut en tirer argument, car l'infaillibilité est un privilège *personnel* du Pape, qu'il ne peut communiquer. Il est, en effet, certain qu'un décret d'une Congrégation, même spécialement chargée, comme le Saint-Office, de résoudre les doutes concernant la foi, ne peut participer à l'infaillibilité du Pape. La présence du Souverain Pontife, l'approbation dont il revêt la décision, l'ordre qu'il donne de la publier et de s'y conformer, ne changent pas le caractère de l'acte, qui est et demeure décret ou décision de la Congrégation, et non définition dogmatique du Pape. C'est ce que nous trouvons dans le procès de Galilée. Nous sommes en présence de notes appliquées à deux propositions par les théologiens qualificateurs du Saint-Office, notes que la Sacrée Congrégation a acceptées et suivant lesquelles elle a condamné la doctrine Copernicienne. Il est évidemment très regrettable que les qualificateurs de 1615 se soient mépris au point de qualifier d'hérésie la proposition affirmant l'immobilité du soleil par rapport à notre système planétaire, et aient ainsi engagé les Sacrées Congrégations et le Saint-Siège dans cette malheureuse affaire, mais l'infaillibilité de l'Eglise ou du Souverain Pontife n'est pas en cause.

M. Garzend accepte cette position des apologistes, mais il croit qu'on peut aller plus loin. Il pense que dans la qualification de la doctrine Copernicienne les termes d'*hérésie* et d'*hérétique* ne doivent pas être pris dans le sens ordinaire que leur donnent les théologiens modernes : il y aurait, à côté de l'hérésie théologique, une hérésie inquisitoriale. M. Garzend a recueilli, dans les manuels inquisitoriaux les plus réputés, une ample moisson de textes, pour montrer l'élargissement de la notion d'hérésie et conclure qu'à côté du concept théologique de l'hérésie, il y a une notion inquisitoriale qui déborde le concept théologi-

que, « une notion purement disciplinaire de l'hérétique ». « Les théologiens, nous dit M. Garzend (p. 106), avaient leur notion de l'hérésie, et les inquisiteurs s'en construisaient, ou plutôt cherchaient la leur ».

Cette étude consciencieuse est une intéressante contribution à l'histoire de la notion d'hérésie et de la jurisprudence inquisitoriale. Elle éclaire ainsi par certains côtés l'affaire de Galilée. Mais peut-on vraiment admettre l'existence de cette double notion de l'hérésie ? Remarquons avec M. Garzend qu'il y a lieu tout d'abord de distinguer l'hérésie, au point de vue doctrinal et théologique, ou *proposition hérétique*, du *péché* d'hérésie, qui est une notion de théologie morale et appartient au for interne et aussi du *crime* ou *délit* d'hérésie, qui est du ressort du for externe. En d'autres termes, la théologie spéculative envisage dans sa notion d'hérésie l'erreur objective, tandis que la théologie morale et le droit canonique voient l'erreur dans l'hérétique et étudient les responsabilités qu'il encourt de ce chef, chacune de ces sciences dans le for qu'elle régit, devant Dieu et devant l'Eglise. Mais au for externe comme au for interne, il n'y a pas d'hérétique sans hérésie, et c'est à la théologie dogmatique qu'il appartient de définir l'hérésie et de qualifier les propositions qui l'énoncent. C'est donc toujours la même notion que nous devons retrouver, mais envisagée tantôt objectivement, tantôt subjectivement.

Il faut remarquer encore que l'Eglise poursuit dans ses lois, non seulement l'hérésie, mais aussi tout ce qui peut y conduire et en favoriser la diffusion : de là ses sanctions contre les suspects d'hérésie et les fauteurs d'hérétiques. De plus, l'Eglise, au for externe, ne juge et n'atteint les actes internes que par leurs manifestations extérieures. Par ailleurs, les hérétiques et leurs fauteurs n'avaient garde de se dénoncer eux-mêmes à l'inquisition, dont les juges avaient dû créer une jurisprudence spéciale pour apprécier la valeur des signes extérieurs, qui prouvaient ou manifestaient l'existence de l'hérésie avec plus ou moins de certitude, ou en fournissaient une présomption. Ceux chez qui ils trouvaient des preuves manifestes étaient déclarés hérétiques et punis comme tels, ceux contre lesquels on ne pouvait retenir que des présomptions étaient dénoncés suspects d'hérésie, fortement ou légèrement, suivant le cas. Tout cela, c'était néanmoins l'hérésie vue dans l'hérétique et pour ainsi dire du dehors, subjectivement, mais toujours en fonction de la notion théologique d'hérésie, et de la proposition qui l'énonçait.

Peut-on aller plus loin, avec M. Garzend ? Celui-ci, s'appuyant sur les textes nombreux, qu'il cite, admet que les inquisiteurs ont créé une notion de l'hérésie, qui déborde le concept théologique : il énumère, dix cas d'hérésie théologique. On voit, dès lors, la conséquence Cette hérésie « disciplinaire » n'intéresserait pas directement le magistère doctrinal de l'Eglise; et si Galilée a été condamné comme suspect d'hérésie, c'est d'hérésie « inquisitoriale » que le Saint-Office l'a inculpé. Nous ne nous trouvons plus qu'en présence de l'acte d'un tribunal disciplinaire, jugeant d'après une jurisprudence spéciale : si la responsabilité de l'Eglise n'est pas dégagée, du moins son magistère doctrinal proprement dit serait hors de cause.

Thèse séduisante, mais fragile, semble-t-il. C'est bien une doctrine que le Saint-Office entend proscrire dans le décret de 1615, qui inflige la note d'hérésie à la proposition affirmant l'immobilité du soleil centre de notre système planétaire : cette proposition, il est vrai, était ainsi stigmatisée parce que les qualificateurs et la Sacrée Congrégation d'après eux avaient trouvé qu'elle était expressément contraire à l'Ecriture Sainte : « *Quatenus contradicit expresse sententiis Sacrae Scripturae in multis locis secundum proprietatem verborum et secundum communem expositionem et sensum sanctorum Patrum et theologorum doctorum* ». Nous sommes ainsi dans un des dix cas étudiés.

par M. Garzend, celui de l'hérésie purement anti-scripturaire. L'auteur développe longuement cette notion anti-scripturaire de l'hérésie, dont il attribue la paternité aux manuels inquisitoriaux. Mais c'est à tort : si M. Garzend avait élargi son enquête, il aurait constaté que les manuels ne font que reproduire une doctrine déjà affirmée avant eux. Saint Jérôme écrivait : « *Quicumque igitur aliter Scripturam intelligit, quam sensus Spiritus Sancti flagitat, quo conscripta est : licet de Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest.* (Comment. in Ep. ad Galat., l. III, c. v. ; P. L., t. 26, c. 417 a). Saint Thomas n'hésite pas à écrire : « *Quidquid in sacra Scriptura continetur verum est ; alias qui contra hoc sentiret esset haereticus* » (Quodl. XII, art. 26; cf. IV. Sentent. d. 45, q. 1 a. 1, q. 2). M. Garzend retrouvera le raisonnement de Pegna et d'Alphonse de Castro (cités p. 170) dans le même saint Thomas en termes presque identiques (I Sent. d. 33, q. 1, a. 5). De Lugo (De Virtute fidei, d. 20, s. 2, n. 47) écrit lui aussi : « *Potest esse et appellari proprie haereticus, qui Scripturam contra Ecclesiae sensum explicat* ». On le voit, les membres du Saint-Office de 1615 et de 1633 n'appliquaient pas une notion de l'hérésie spéciale aux manuels de l'inquisition.

Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher la solution des antinomies que M. Garzend croit trouver dans la sentence qui frappa Galilée. Dans tout jugement, il y a entre la spécification du délit et sa gravité, d'une part, et la preuve du bien fondé de l'inculpation, d'autre part, toute la distance qu'il y a entre la culpabilité et l'innocence de l'accusé. L'aveu de ce dernier ou la preuve pleine et entière permettent de conclure à la culpabilité. S'il n'y a que demi-preuve ou présomption, il y aura seulement suspicion plus ou moins violente contre l'accusé.

Galilée ne fut pas convaincu et il refusa constamment d'avouer qu'il eût enseigné comme vraie la théorie de Copernic. Il soutint qu'il l'avait exposée seulement comme *hypothèse probable, sans rien décider* pour ou contre. Il avoua néanmoins avoir désobéi au précepte qui lui avait été imposé de ne pas enseigner *quovis modo* cette théorie, condamnée comme fausse et contraire à l'Ecriture. Par le fait même il avouait qu'il admettait qu'une doctrine ainsi qualifiée *pourrait être probablement vraie*. C'est ce qui le fit condamner comme « suspect d'hérésie » au for externe, encore qu'à l'examen rigoureux sur son intention il eût répondu en bon catholique. C'est là, croyons-nous, la raison juridique de la note infligée à Galilée, sans qu'il soit utile de recourir à un double concept de l'hérésie.

Quant à l'absolution qui aurait été omise « sciemment » dans la séance d'abjuration, le fait ne prouve rien : elle a pu avoir lieu à un autre moment. En tout cas, la sentence déclare formellement que Galilée avait encouru les censures et les peines portées contre les « *vehementes suspecti de haeresi* » et ordonnait qu'il serait absous. On ne peut tirer argument de la suppression du passage concernant l'absolution dans la formule-type, et qui serait omis dans la sentence galiléenne : car, en réalité, il y a transposition, mais non omission. La sentence dit, en effet, qu'il serait absous : « Pronunciamus... te incurrisse omnes censuras et poenas... a quibus placet nobis *ut absolvaris*, dummodo prius... » Galilée a donc été absous bien que le procès-verbal de l'absolution n'ait pas été encore retrouvé.

Le rôle des inquisiteurs ne paraît pas toujours avoir été bien saisi par M. Garzend. Ils sont des juges, c'est donc aux recueils de *canons* ou *lois* de l'Eglise qu'ils demandaient la règle de leurs jugements, c'est-à-dire les lois à appliquer au cas d'hérésie. De là, pour eux, l'obligation de consulter les Décrétales, le Sexte, les Clémentines, les Extravagantes et les Conciles généraux, pour connaître les hérésies condamnées. Et s'ils ne trouvent aucune loi, en cas de doute sur la qualification de la doctrine, « ad sacrae paginae professores pertinet » : ils

devaient s'adresser aux docteurs en théologie et non aux *exégètes*, comme traduit M. Garzend (p. 153).

Signalons encore une autre inexactitude (p. 122). « La distinction fondée sur l'intention du sujet, bonne en morale, est absolument déplacée et sans valeur dans le droit public de l'Eglise. Celui qui a été invalidement baptisé ne l'est pas; et celui qui ne l'est pas ne saurait canoniquement être considéré comme hérétique ». M. Garzend veut parler du droit *canonique* et non du droit public. Les distinctions fondées sur l'intention du sujet sont aussi bien admises en droit canon qu'en morale, à la condition que la preuve de l'intention puisse être administrée au for externe. Celui qui a été invalidement baptisé est cependant tenu pour baptisé au for externe, jusqu'à sentence du juge déclarant la nullité du baptême.

L'ouvrage de M. Garzend, malgré ses longueurs et quelques défauts de composition, sera consulté avec fruit, par ceux qui voudront étudier la notion d'hérésie ou la procédure inquisitoriale. Ils y trouveront de nombreux textes empruntés à des manuels peu accessibles ou peu connus, et des aperçus intéressants.

R.-A. TRILHE.

J. TIXERONT, *Précis de patrologie*. Paris, Gabalda, 1918, in-12 XI-514 pages.

Nul n'était mieux qualifié que M. Tixeront pour composer ce *Précis de Patrologie*, depuis longtemps réclamé. La manière même dont il l'a exécuté montre l'avantage qu'il y aurait pour la bonne formation intellectuelle à ce que tous les manuels mis entre les mains des clercs fussent toujours rédigés par des maîtres. La publication de l'*Histoire des dogmes* avait admirablement préparé M. Tixeront à cette tâche. On retrouvera dans le nouvel ouvrage les qualités qui distinguent le premier : connaissance personnelle des ouvrages dont il parle, facilité à dégager l'essentiel de l'accessoire et à dire beaucoup de choses en peu de mots, esprit judicieux et modéré dans les appréciations à porter, discrétion dans l'usage de l'érudition et le dosage des renseignements positifs à indiquer pour orienter le lecteur et le mettre à même de faire des études plus approfondies. Toutes qualités aptes à donner à l'élève qui utilisera assidûment ce manuel le goût et l'habitude du travail consciencieux et de bon aloi. M. Tixeront n'a pas écrit directement pour les spécialistes; il a pensé avec raison qu'il était inutile de rivaliser avec Bardenhewer; il ne fait pas non plus seulement de la vulgarisation; il s'adresse à ceux qui étudient, séminaristes et prêtres, laïques cultivés et candidats aux brevets d'instruction religieuse. L'ouvrage se suffit à lui-même et se lit, là surtout où la matière s'y prête davantage et ne comporte pas une simple énumération de titres, avec agrément et intérêt. Les discussions sont indiquées d'un mot; en revanche, les traits caractéristiques de la physionomie intellectuelle, morale ou littéraire d'un écrivain sont groupés de manière à former quelques médaillons bien frappés (p. e. Clément d'Alexandrie, Tertullien...). Il amorce en même temps les développements plus considérables que le professeur jugerait à propos de donner sur tel ou tel point.

Très sagement, M. Tixeront a écarté l'histoire des dogmes proprement dite : elle ne gagne rien à être écourtée et il n'avait qu'à renvoyer à son travail antérieur. Il n'avait guère davantage à innover dans la disposition des matières : il y a quelques grandes divisions qui s'imposent : Pères des trois premiers siècles, apogée (313-461), décadence (461-750), bien que ce dernier terme ne rende qu'à moitié l'état réel de la littérature chrétienne à cette époque. On appréciera tout

particulièrement, dans la première partie, le chapitre consacré à la littérature hérétique et apocryphe : de ce fouillis de titres et de fragments ou d'ouvrages incomplets, l'auteur a dégagé un exposé clair et bien ordonné qui met dans le relief nécessaire l'importance de cette littérature spéciale. Je ne m'attarderai pas sur les autres chapitres : on y trouvera partout un heureux mélange d'idées générales dégageant les directions d'ensemble ou les traits communs et de détails précis sans lesquels ce manuel manquerait son but. La bibliographie est volontairement restreinte et s'attache avec raison à signaler avant tout — mais non exclusivement — les travaux plus accessibles aux lecteurs présumés, c'est-à-dire les travaux de langue française. J'y signalerai surtout deux lacunes : la littérature latine de Schanz si importante pour les écrivains latins chrétiens et les éditions récentes d'Evagrius le Pontique à cause de leur intérêt pour l'histoire de l'ascétisme.

Ferdinand CAVALLERA.

P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne, des origines de l'Eglise au moyen-âge*. Paris, Gabalda, 1918, in-12, VIII-502 pages.

Cet ouvrage est utile et intéressant. En une matière où nous ne possédons aucun exposé d'ensemble, cette histoire détaillée qui va des origines de l'Eglise au moyen âge est la bienvenue et obtiendra un grand succès. C'est de l'histoire descriptive; non pas une sèche énumération de principes ou de théories mais un exposé entremêlé de citations parfois assez longues, toujours bien choisies, de nature à faire aimer et goûter la spiritualité des Pères en même temps qu'elles permettent de l'apprécier sans intermédiaire.

On parcourt ainsi avec M. Pourrat les diverses étapes par lesquelles a passé l'ascétisme. Un premier chapitre synthétise l'enseignement de Jésus et des Apôtres : évangiles synoptiques, évangile de saint Jean, épîtres de saint Paul. Puis traitant parallèlement des formes pratiques de l'ascétisme et des principes de la vie intérieure, M. Pourrat expose sans négliger les déformations hétérodoxes, comment ils se manifestent aux trois premiers siècles et s'épanouissent au IVe et au Ve dans le développement considérable que prend le monachisme en Orient et en Occident (ch. 3-6). Il confronte ensuite l'ascétisme pélagien tout imbu de stoïcisme et la doctrine augustinienne sur laquelle il s'attarde avec une complaisance bien justifiée par l'intérêt qu'elle présente et l'influence qu'elle a exercée sur le développement ultérieur de la théologie et de la vie chrétienne. Le chapitre IX rapproche saint Augustin et le Pseudo Denys dans leur élaboration parallèle de la doctrine néoplatonicienne, appliquée au christianisme. Les trois derniers chapitres conduisent du cinquième au neuvième siècle en exposant quelques sujets particuliers, qui prennent alors un relief spécial : culte de Jésus-Christ ravivé lors des controverses christologiques, Eucharistie, mariologie; développement nouveau du monachisme en Occident, avec indication des différentes règles, en particulier celles de saint Benoît et de saint Césaire, œuvres hagiographiques nous faisant connaître l'intensité de la vie spirituelle en Italie, en Gaule, en Espagne; de même pour l'Orient où abondent alors les hagiographes monastiques et où la théologie se réclame des noms bien connus de saint Jean Climaque, de saint Dorothée, de saint Maxime le Confesseur. Un dernier paragraphe constate le culte croissant de la Vierge Marie.

Ce sommaire suffit à indiquer l'intérêt d'édification qui se dégage de ce volume. Composé d'abord en vue des lectures spirituelles au Grand Séminaire de Lyon, il s'adresse, dans le même but, au clergé, aux com-

munautés religieuses et aux fidèles fervents. On ne s'expliquerait guère autrement l'insuffisance d'information et la méthode arbitraire suivie en ce qui concerne la bibliographie. Manifestement, M. Pourrat n'a pas voulu faire œuvre strictement scientifique et ne s'est préoccupé que médiocrement des exigences que l'on pourrait formuler à ce sujet. Il a lu les textes lui-même, en homme intelligent et averti, qui, ayant déjà en sa possession une doctrine spirituelle très ferme est, par le fait même, tout préparé à noter les bons passages et à dégager les idées originales et intéressantes. Il connaît l'existence de certains problèmes comme les rapports entre l'ascèse païenne et l'ascèse chrétienne, l'influence du stoïcisme ou du néoplatonisme sur la spiritualité des Pères, les doutes concernant l'authenticité de tel ou tel traité. Mais, manifestement, cela l'intéresse médiocrement et il ne s'y arrête pas. Un mot, quelques lignes en passant pour montrer que la question ne lui a pas échappé; trop souvent pour laisser conclure aussi qu'il ne lui a pas donné toute l'attention nécessaire. Telles et telles expressions employées à propos du néoplatonisme d'Augustin et du Pseudo Denys ou des emprunts faits à Sénèque par saint Martin de Braga donnent l'éveil et obligent à constater de véritables lacunes d'information. Il ne paraît pas douteux alors que si la bibliographie citée est rare, capricieuse, tout à fait insuffisante, c'est que l'auteur ne s'est pas soucié de s'informer de ces détails. Puisant directement à la source, il n'a pas voulu se détourner un moment pour rechercher des instruments qui ont pu lui paraître inutiles. Voilà pourquoi j'ai parlé plus haut d'histoire descriptive. Elle satisfera certainement l'immense majorité des lecteurs, ceux qui cherchent avant tout un exposé clair, agréable, bien composé, plein de choses. Ce n'est pas l'histoire telle que nous devons la désirer aujourd'hui : ce n'en est qu'une esquisse.

Je ne sais si c'est par réaction contre ce que l'on a si improprement appelé la science allemande que M. Pourrat a adopté cette manière d'écrire. Ce serait certainement fâcheux qu'il fît école et qu'on revînt à ces exposés d'il y a cinquante ans, agréables mais incomplets et superficiels. Superficiel le livre de M. Pourrat ne l'est certainement pas. Il est regrettable cependant que l'auteur ait négligé de donner à son exposé le fini qui en aurait fait une œuvre de première valeur, que des problèmes essentiels y soient ou passés sous silence ou traités seulement par allusion et sans une étude approfondie du sujet. A vouloir nous donner le livre d'ensemble qui nous manquait en cette matière, il eût été préférable de nous le faire attendre quelques mois de plus mais de dispenser d'avoir à le refaire en partie et à le compléter pour qu'il soit vraiment ce que demanderaient les difficultés de la matière et les résultats acquis ou les discussions pendantes.

Ferdinand CAVALLERA.

S. E. le cardinal MARINI. *Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo.* Rome, 1919, in-8, XVII-320 pages.

M. le chanoine Valentin a consacré naguère dans le *Bulletin* quelques pages à l'interprétation donnée par Bossuet d'un texte de saint Jean Chrysostome intéressant la primauté romaine. Il y a dans l'œuvre si considérable du grand docteur oriental un certain nombre d'autres passages sur ce même sujet, les uns nettement favorables mais le plus souvent composés de formules générales et faisant partie de développements oratoires, les autres directement ou indirectement, par leur

sens apparent du moins, susceptibles de donner une impression moins heureuse. On se doute que depuis des siècles ils sont l'objet d'une polémique entre partisans et adversaires de la primauté pontificale. S. E. le cardinal Marini, récemment mis à la tête de la Congrégation pour les affaires orientales et connu depuis longtemps par ses publications dans le *Bessarione* a voulu traiter la question dans toute son ampleur. De fait, il donne beaucoup plus qu'il ne promet puisqu'à l'occasion des discussions sur la pensée de saint Jean Chrysostome, il rappelle les témoignages favorables du Concile de Chalcédoine et consacre un certain nombre de pages à recueillir ceux des Pères et des liturgies d'Orient sur ce même sujet. La discussion est extrêmement développée et ne laisse inexploré aucun recoin. La méthode rappelle tout à fait celle qui est suivie pour les controverses. Les textes n'étant souvent pas clairs en eux-mêmes, on élucide leur sens à l'aide des passages similaires et aussi volontiers en faisant intervenir les considérations d'ordre logique ou dogmatique qui sont comme autant de présupposés sans lesquels l'exégèse textuelle risquerait de rester insuffisante. C'est dire quel est le fort et le faible de cette manière d'argumenter. A ceux qui, en dehors des textes clairs, précis, affirmant nettement une doctrine, ne veulent rien entendre, une pareille argumentation laissera beaucoup de champ libre, car on peut toujours opposer principe à principe et contester la valeur de certaines déductions.

La seconde partie de l'ouvrage illustre la doctrine exposée dans la première par l'exposé de deux faits concrets où saint Jean Chrysostome a eu recours à la primauté romaine : à l'occasion du schisme d'Antioche quand il intervint comme médiateur et réconcilia Flavien avec le Pape, puis lors de sa propre déposition, quand il fit appel à Innocent Ier pour que justice lui fût rendue et que l'œuvre inique de Théophile fût condamnée. Il serait hors de propos d'entrer ici dans le détail des discussions de texte. Il suffira d'avoir souligné l'intérêt de ce docte volume, où l'on trouvera utilisés les plus récents travaux.

Ferdinand CAVALLERA.

R. PLUS, S. J., *Dieu en nous*, avec lettre-préface du R. P. FOCH, S. J. Toulouse, Bureaux du *Messager du Cœur de Jésus*, 9, rue Montplaisir, in-8, XIV-164 pages. Prix : 3 francs.

L'exercice de la présence de Dieu fut toujours recommandé par les maîtres de la vie spirituelle comme un moyen assuré de perfection. Les simples fidèles commencent leur journée par « se mettre en la présence de Dieu pour l'adorer ». Dieu témoin de nos actions, Dieu juge de nos actions, Dieu père aimant et miséricordieux, telles sont les vérités traditionnelles qui justifient cette pratique chrétienne. Le R. P. Plus a attiré l'attention des âmes ferventes sur une vérité non moins certaine, mais plus négligée : la présence de Dieu en nous par l'état de grâce. Utilisant les traités de « la vie surnaturelle », de « la Grâce et de la Gloire », de la « Divinisation du chrétien », le « Catéchisme de la vie intérieure » du R. P. Foch, son directeur spirituel pendant ses trois années de philosophie, le P. Plus donne aux âmes cette conviction que la vie de Dieu en nous est une réalité incontestable, qu'elle nous apporte des joies et des consolations inappréciables. « Que d'âmes, disait Mgr d'Hulst, pousseront un jour un cri de surprise en découvrant tout ce dedans qu'elles portaient en elles-mêmes et qu'elles ont ignoré ». Le beau livre du P. Plus apprendra à beaucoup, il faut le souhaiter, à apprécier le trésor qu'ils portent et qu'ils ignorent. Il aidera à comprendre le « Catéchisme

de la vie intérieure » du P. Foch et la « Journée chrétienne » de M. Olier. Il est d'une lecture facile. Aumônier d'infanterie pendant la guerre, le P. Plus s'est appliqué à parler une langue vivante, alerte, colorée, agrémentée de quelques néologismes ou métaphores militaires de bon goût. Rien qui rappelle le « patois de Canaan » ou le « style rondouillard » que Jules Lemaître ne recommandait pas.

Thomas CHEMINAT.

Albert MAHAUT, *Le Chrétien homme d'action*; lettre de l'abbé A. D. Sertillanges, préface de Georges Goyau. Paris, Perrin, 1918. in-16 de 194 pages.

En proposant ce livre comme une œuvre de haute valeur psychologique et morale, nous ne croirons pas le bien louer en disant qu'il révèle des formules neuves. S'il est loisible de se souvenir, à son occasion, des *Sources* de Gratry, ce n'est point pour établir un parallèle, car il s'agit d'une œuvre fortement personnelle. C'est dans l'art profond de repenser, si l'on peut dire, ou, mieux, d'adapter à l'usage de l'état d'esprit de notre époque les hautes directions morales, fondées en raison, éclairées à la lumière chrétienne, que réside, pour un lecteur entraîné, du reste, ici, par une composition alerte et pressante, l'intérêt supérieur de ce vrai livre de chevet.

L'action est à l'ordre du jour mais pour ne pas la confondre avec l'agitation, il importe que l'âme se recueille, oriente sa vie vers Dieu, son service et celui des hommes, qu'il faut aimer et servir aussi, afin de réaliser l'idéal humain en conformité avec l'idéal divin. « Un chrétien est celui qui, recherchant Dieu en toute chose, s'attache avec amour aux réalités humaines ».

Au fond de ce recueillement et de cet apostolat, il y aura un effort d'ascétisme sans lequel l'œuvre à faire s'évanouirait en jeu.

Que M. Albert Mahaut ait conçu la bienfaisante idée, ayant quelque chose à dire, de le dire à la fois avec tant d'énergie et de mesure, c'est là marque, chez lui, d'un esprit généreux et profond. Si l'on songe que ce clairvoyant est aveugle presque de naissance on saura gré à ce professeur d'action d'avoir su, par sa vie intérieure et son intellectuelle charité, se dégager d'une passivité à laquelle semblait le condamner une cécité, qui ne semble avoir été préjudiciable ni à la culture classique, ni à une éminente formation psychologique et morale de ce grand esprit.

M. l'abbé Sertillanges et M. Georges Goyau ont rendu à l'acte qu'est ce livre l'hommage d'une admiration émue et d'une religieuse sympathie.

Louis THERON DE MONTAUGÉ.

A. COTHENET, *Le Vénérable Jean-Claude Colin et la Société de Marie*, 2e édition. Paris, 1918, Téqui, in-18, 135 pages.

Il n'y a pas à chercher dans cette modeste plaquette la biographie du Vénérable J. Colin. Son auteur nous en avertit dès le frontispice : *L'humilité d'un fondateur* en fera l'objet. C'est cette vertu qui porte ce saint prêtre à repousser ce titre auquel seul il a droit dans sa Congrégation, et qui l'inspire dans tous les principaux événements de sa vie. A le lire, on croirait avoir à faire à l'une de ces parties des hagiographies anciennes que l'auteur consacrait à l'étude des vertus de son

héros, car à la suite de l'humilité défilent ici toutes les autres vertus qui distinguèrent J.-C. Colin. C'est le même accent d'admiration sans mesure, la même foi profonde qui n'éprouve pas plus le besoin de justifier ses croyances aux autres qu'à soi-même. A noter toutefois quelques sages réserves contre « les chevaliers improvisés de l'orthodoxie » et contre ces dévotions qui tendraient à « laisser oublier Dieu » aux fidèles.

Œuvre de piété et d'édification, ce livre peut compter sur un bon accueil dans les milieux tout spéciaux auxquels son auteur le destine.

A. D.

A. SICARD *L'âme de la liturgie*. Paris, Gabalda, 1918, in-12, 110 pages.

Cet opuscule renferme ce qu'on aurait appelé autrefois un « discours » sur la liturgie. Le curé de Saint-Pierre-de-Chaillot passe rapidement en revue les divers éléments liturgiques, le cycle des fêtes, les exercices qui sanctifient la semaine et la journée, les sacrements, les bénédictions, les églises, pour souligner ce qu'ils offrent de caractéristique et de particulièrement bienfaisant. En même temps qu'une foule de notions utiles auxquelles il fait allusion, il évoque les émotions salutaires qui doivent rendre cher à tout chrétien le culte officiel de l'Eglise.

F. C.

Paul DUDON, *L'action de Benoît XV pendant la guerre*. Paris, Beauchesne, 1918, in-12, 64 pages. Prix : 1 franc.

Adaptation d'une brochure italienne du P. Quirico où est résumé en trente-quatre paragraphes ce qu'il faut savoir sur les initiatives religieuses, charitables, pour la protection du droit de Benoît XV, sur les principes de justice et les caractères de la paix voulue par le Pape. La préface de vingt-huit pages est une riposte alerte et topique aux articles de la *Revue de Paris* contre la politique pontificale.

F. C.

L'AVENIR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE [1]

MESSEIGNEURS,
MESDAMES,
MESSIEURS,

Quand on remonte à l'origine de notre Institut qui a déjà fourni une belle carrière, il est aisé de reconnaître que les motifs qui inspirèrent à nos devanciers sa fondation et les déterminèrent aux généreux sacrifices dont nous recueillons le bienfait, non seulement demeurent toujours les mêmes, mais que les récents événements en démontrent de plus en plus la sagesse et l'opportunité.

Oui, pour nos entreprises désirées, pour les restaurations nécessaires, les éléments dont nous disposons sont pour nous des ressources acquises indispensables, mais combien insuffisantes ! Dès lors, le devoir s'impose à nous non pas seulement de conserver les trésors acquis, mais de les faire fructifier, de les augmenter pour donner à notre œuvre une vie plus intense et plus féconde.

Après tant d'épreuves qui semblaient présager sa ruine, après tant de pertes douloureuses, voilà que notre Institut reprend aujourd'hui une vie nouvelle et notre région du Sud-Ouest, qui pendant la guerre a montré quelle réserve elle gardait d'énergie et d'intelligence, de patriotisme et de foi, va reprendre sa marche ascendante pour le renouveau que la France attend de ses enfants. Oui, le pays de Foch, de Castelnau, de Galliéni, après l'action courageuse dont il a fait preuve

(1) Allocution prononcée par Mgr Germain, archevêque de Toulouse, Chancelier de l'Institut, à la séance solennelle de rentrée, le 18 novembre 1919.

en mettant au service de la patrie toute la puissance de son cœur, voudra en même temps la faire bénéficier de toutes les ressources de son intelligence et de son savoir.

Confiants dans l'avenir, nous avons voulu que l'Institut, tout en gardant ses anciens cadres, prît une extension nouvelle, et nous avons fondé, comme on vous l'a dit, une section agricole. Nous appelons les jeunes hommes qui se destinent à vivre et à travailler parmi les ouvriers de la terre, à venir apprendre ici comment on sème le pain et comment dans le travail des champs le chrétien trouve la joie et l'amour du bien. Ils ont déjà répondu nombreux à notre appel; nous bénissons d'avance leurs études, et nous remercions les maîtres qui ont accepté la tâche de les former à leur noble métier.

Quant aux maîtres des diverses branches de notre haut enseignement, ils savent en quelle estime nous tenons leur talent et leur labeur. Il y a là une élite d'esprits et d'âmes que nous saluons avec une joie respectueuse, toutes les fois que l'occasion nous en est offerte. Ils préparent pour nos diocèses des prêtres sur lesquels nous fondons les plus belles espérances. Cette œuvre essentielle ils continueront de la faire et nous, chargés de régir l'Eglise de Dieu, nous les soutiendrons de notre autorité, de nos sympathies et nous les aiderons de tout notre pouvoir.

Je remplis un devoir bien doux, Messeigneurs, Messieurs les Professeurs, Mesdames et Messieurs, en vous remerciant de votre fidèle attachement à l'Institut et des sacrifices que vous ne cessez de vous imposer pour le soutenir. Mais permettez-moi surtout de clore cette intéressante réunion en vous félicitant de l'élan généreux avec lequel, pour mieux servir l'Eglise et la France, avec le sens pratique qui vous distingue, vous vous affirmez régionalistes, vous aimez et vous servez, avec un inlassable dévouement, l'Institut Catholique de Toulouse, disposés, plus que jamais, à lui assurer longue vie et prospérité.

Mgr GERMAIN,
Archevêque de Toulouse,
Chancelier de l'Institut.

L'ÉGLISE

ET LES

CONDITIONS NOUVELLES DE LA SOCIÉTÉ [1]

MONSEIGNEUR LE CHANCELIER,
MESSEIGNEURS,
MESDAMES,
MESSIEURS,

La nouvelle année classique s'est ouverte à l'Institut par un deuil. Le vénéré Doyen de la Faculté des Lettres, M. le Chanoine Valentin est mort, le 30 octobre dernier, au cours de la retraite où nos étudiants se préparaient à reprendre leurs cours. Dès lors mon premier mot, dans cette séance, doit être un hommage à la mémoire du maître éminent que nous venons de perdre.

Ce n'est pas une ombre qui s'efface, un être de moins dans la multitude humaine, c'est une force que Dieu retire, une lumière qui s'éteint; il y a de moins, parmi nous, un de ces hommes dont on pouvait dire : c'est un homme. Professeur à l'Institut depuis 1884, il a soutenu son fécond labeur jusqu'au seuil de la mort; le dernier numéro du *Bulletin de Littérature ecclésiastique* contient un article signé : Louis Valentin.

Doux de cœur, franc de langage, plein de foi, de courage et d'humilité, il était, au même degré, laborieux, savant et désintéressé, ne demandant au travail que d'atteindre le but pour

(1) Discours prononcé par Mgr le Recteur à la séance solennelle de rentrée de l'Institut catholique, le 18 novembre 1919.

lequel il remplissait sa tâche, c'est-à-dire le triomphe de la vérité, la gloire de Dieu et de son Eglise. Candide et croyant à l'égard des hommes et des choses de la vie, presque autant qu'à l'égard de Dieu et des choses de la religion, aussi plein de charité que de ferveur, il en est resté, semble-t-il, à cette belle aurore de la conscience chrétienne, où l'âme, ne soupçonnant pas le mal, ne sent pas encore le fardeau du devoir.

Il avait gardé également dans l'esprit les dons de la jeunesse, l'abondance, la couleur, et même une certaine emphase naturelle aux intelligences qui se portent vers les grandes pensées. Orateur, soit qu'il écrivît, soit qu'il parlât, il était, dans le discours, vif, plein de choses, ingénieux, touchant à tout; son style avait reçu l'empreinte du soleil. « La mort, dit Bossuet, révèle le secret des cœurs ». C'est surtout lorsqu'elle emporte la vie par lambeaux, qu'elle met le cœur à nu et le fait voir tel qu'il est. La vie du chanoine Valentin s'est épuisée, la dernière année, goutte à goutte; il est mort longtemps. Mais, parce qu'il n'avait jamais douté de l'emploi qu'il devait faire de ses jours, Dieu lui a donné d'espérer dans la mort; il disait, quelques heures avant d'expirer : « Je vais partir pour le Ciel ». C'est ainsi qu'il nous a quittés, jetant vers le Maître suprême le regard confiant de l'ouvrier qui a fait son travail et du fils qui rentre à la maison.

Messieurs, il n'y a pas que la mort qui sépare. M. le chanoine Cheminat qui a dirigé, durant dix-neuf années, le Séminaire de l'Institut avec tant de sagesse et de dévouement, est maintenant à la tête du Grand Séminaire de Clermont. Au nom de tous les étudiants qui ont eu le bienfait de sa direction et de leurs maîtres, je lui adresse l'expression d'une vive et respectueuse reconnaissance. La Providence lui a donné un successeur qui joint aux mérites acquis dans un poste éminent, « la douceur angevine » et une vraie distinction personnelle. Je lui souhaite de tout cœur la bienvenue ainsi qu'à son collaborateur en qui se trouvent unies une bonté toujours prête et la haute culture intellectuelle.

Messieurs, l'Institut va reprendre sa vie au milieu de circonstances toutes nouvelles. L'enseignement supérieur ayant pour mission de propager la vérité, — vous nous le rappeliez récemment, Monseigneur de Germa, au nom de Monseigneur l'Archevêque, — permettez-moi de vous dire de quel esprit nous sommes et comment nous comprenons les grands problèmes du jour, ceux qui fixent entre tous, à cette heure, l'attention générale.

« L'homme, a-t-on dit, ne vit pas, il espère de vivre »; ôtez-lui l'espérance, qu'est-ce, en effet, que la vie ? Un éclair dans la nuit, un instant insaisissable entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore. Sans doute, le passé ne meurt

jamais tout entier et nous continuons d'y vivre par le souvenir, ou, pour parler exactement, nous nous donnons l'illusion d'y étendre notre être et d'y prolonger notre existence. Toutefois le passé, en ressuscitant à nos yeux, ne nous sert plus guère qu'à prévoir et à préparer l'avenir. Nous avons maintenant l'âme remplie de la tempête qui vient de bouleverser le monde : ce que nous devons chercher avant tout dans cet amas d'épreuves, c'est le secret des temps futurs. Dieu parle par la voix des événements. Il a voulu ces grandes choses, il les a voulues pour en tirer sa gloire, et la gloire de Dieu est notre bien, à nous dont la foi en sa justice et en sa miséricorde est inébranlable. Ne repoussons pas les présents divins, parce qu'ils sont tombés sur nous terribles comme la foudre. Voici que la société est ébranlée jusque dans ses fondements. Est-ce la fin d'un monde? Oui, peut-être. Mais c'est aussi un monde qui va naître. Non, tout n'est pas fini, parce que bien des choses qui ont fait leur temps semblent près de périr. L'avenir n'a pas d'horizons visibles, et l'Ouvrier suprême n'est pas condamné, quand il crée, à suivre toujours le même dessin. Tandis que les hommes s'agitent en tout sens, la Providence travaille à loisir et emploie à son labeur, sans qu'ils s'en aperçoivent, leurs efforts les plus incohérents, elle fait l'ordre avec ce désordre même et l'œuvre qui sortira de ses mains sera certainement bonne.

Quels que soient les changements qui se préparent, il y a une chose qui subsistera aussi longtemps que l'humanité elle-même : c'est la vérité que Dieu a dite à l'homme, pour lui faire remplir sa destinée. La vérité que Dieu a révélée, que l'Eglise est chargée de propager, est faite, non pas pour une société, mais pour toutes les sociétés, non pas pour un temps, mais pour tous les temps. La société contemporaine en a besoin comme celles qui l'ont précédée et même, si l'on peut ainsi dire, plus qu'aucune autre : son instinct l'appelle à force de cris, de gémissements, d'inénarrables douleurs, car en dehors de l'empire qu'exerce sur l'esprit humain la parole de Dieu, rien de bon n'existe, ou rien de bon n'a la plénitude et l'assurance de la vie. Jamais peut-être, depuis l'origine du christianisme, on n'a vu le monde civilisé en proie à une aussi grande confusion des langues ni la conscience humaine accablée du poids de tant de sophismes. Et cependant jamais l'élan de l'humanité vers une vie plus libre et plus large pour tous ses membres ne fut plus ardent. De là cette marche ascendante de la liberté individuelle, d'une répartition plus générale et plus équitable de la richesse, et, pour tout dire enfin, cet esprit de famille qui va s'accroissant tous les jours et qui tend à ramener l'égalité parmi les hommes, un état social « où il n'y aura plus ni riches ni pauvres, osait dire Bourdaloue, en pleine cour de Louis XIV,

où toutes les conditions deviendront à peu près semblables ». « En aucun temps, a écrit Léon XIII, le sentiment de la fraternité humaine n'a pénétré plus avant qu'aujourd'hui dans les âmes et aucune époque ne vit l'homme plus attentif à s'enquérir de ses semblables pour les connaître et pour les seconder ». C'est la marque indélébile du Christ sur une civilisation qu'il a faite, c'est le levain de liberté et d'égalité que l'Evangile a mis dans le sang des peuples modernes, et qui les agite avec plus de force que jamais à l'heure même où ils semblent vouloir échapper à son autorité.

Sans doute, à côté de ce courant évangélique, il y en a un autre qui menace de le fausser, d'en ruiner toutes les promesses, un courant d'erreur et d'ignominie qui entraîne les âmes à ne connaître dans la vie d'autre règle que l'intérêt, d'autre guide que l'égoïsme, d'autre but que le plaisir. C'était même, il y a quelque temps, parmi les maîtres de l'opinion, une doctrine établie, enseignée sans relâche, que la recherche du plaisir est au fond de toutes les lois de la vie morale. Il ne s'agissait plus, à les entendre, que d'apprendre aux hommes à mettre en jeu ce ressort unique de l'activité humaine, pour que la société s'épanouît comme un arbre immense et magnifique où circulerait perpétuellement une sève toujours plus féconde et dont toutes les branches se couvriraient de fleurs et de fruits. La guerre a éclaté et quelle guerre ! Une œuvre de ruine et de mort sans pareille depuis les temps antiques ! D'un autre côté, jamais peut-être on n'a vu, sur les champs de bataille, parmi les soldats de la France, une telle émulation de courage, de dévouement, d'immolation généreuse et, pour tout dire, une aussi splendide floraison de vertus véritablement chrétiennes. Enfin, on ne se bat plus, mais les souffrances et les angoisses dont nous fûmes accablés cinq années durant ne sont pas finies, la paix que nous avons obtenue menace, elle aussi, d'être longtemps encore singulièrement laborieuse. Sous le poids d'une telle guerre et d'une telle paix, les hommes qui prétendent guider la pensée publique n'osent plus répéter que le plaisir seul fait le prix de la vie. Ils ont changé de ton: nos chefs d'Etat, nos publicistes proclament à l'envi la nécessité et la vertu du sacrifice; ils parlent abondamment, sans trop savoir d'ailleurs ce qu'ils disent, la langue que le monde apprit au pied de la Croix : « Témoignage, selon le mot de Tertullien, de l'âme naturellement chrétienne ».

Nous qui croyons que le sang du juste, par une communion mystérieuse au sang du Dieu fait homme, répandu sur le Calvaire, a une vertu rédemptrice, nous seuls savons pourquoi nos soldats, morts par milliers, soumis à la volonté de Dieu qui leur demandait de mourir, ont sauvé la France. Ce sont, disait-on alors, les meilleurs qui se font tuer: oui, ce sont les meilleurs que Dieu a pris pour victimes, parce que leur sacrifice plus

pur, plus consenti, a été ainsi plus méritoire, plus vraiment rédempteur. Quand la victoire a sonné dans tous les clochers de France, nous avons levé les yeux, nous chrétiens, et nous avons dit en voyant dans le ciel ces légions de héros déjà couronnés : les vainqueurs, les voilà.

Et maintenant nous suivons d'un œil calme les événements qui se pressent à chaque heure : l'étonnement dont ils nous ont frappés a fait place à la confiance. Nous ne doutons pas que l'Eglise ne possède et ne possède seule une réponse à tous les menaçants problèmes qui pèsent sur la civilisation. Elle a traversé les siècles répétant le message du Christ, que l'homme est ici-bas, avant tout, pour chercher le royaume de Dieu et sa justice et que tout le reste lui sera donné par surcroît. Mais, en même temps, sous l'inspiration de cette vérité suprême, elle a toujours su, quand l'heure était arrivée, se mettre à la tête des grands mouvements de l'esprit humain, pour les diriger, les redresser, les consacrer et les rendre invincibles. Toujours assise au milieu des docteurs, elle les écoute et les interroge, s'appropriant toute vérité, rejetant toute erreur, moisonnant d'âge en âge dans le champs des idées, pliant, sans y rien changer au fond, son enseignement aux besoins et aux mœurs des peuples qu'elle appelle dans son sein. C'est ainsi, par exemple, qu'au moyen âge, elle a bâti, par la main de saint Thomas, la théologie sur l'aristotélisme que les premiers Pères dénonçaient comme la source de toute erreur doctrinale, en particulier des hérésies arienne et monophysite. A toutes les époques, l'opinion a subi, de même, l'ascendant d'un certain nombre d'idées qui semblaient devoir gouverner à tout jamais et sans conteste les esprits. L'Eglise s'est toujours refusée à les admettre d'un seul coup, en bloc et sans contrôle; elle a voulu les éprouver, faire le départ de la vérité et de l'erreur qui s'y trouvaient mêlées, et ce n'est jamais qu'à la longue qu'elle arrive à séparer l'or de sa gangue. De là, un conflit perpétuel entre l'Eglise et « l'esprit du temps », et cette accusation dont le monde l'a toujours poursuivie, d'être l'ennemie du progrès. En réalité, pourtant, c'est l'Eglise qui est en avance sur le siècle, car, en effet, c'est l'Eglise qui décide, en dernier ressort, quels sont, parmi les idées qui dominent l'opinion, à chaque époque, les éléments caducs et les principes que retiendra l'avenir.

Les peuples, aujourd'hui, veulent être conduits par des chefs qu'ils ont librement choisis; ils veulent que les hommes qu'ils placent à leur tête les gouvernent par la liberté. Tel est le droit politique qui s'est établi à peu près partout, en apparence, sous le coup de catastrophes soudaines; en vérité, comme l'aboutissement naturel d'un long travail. En présence de la transformation des sociétés qui s'est opérée dans l'univers tout entier, l'Eglise, n'a pas été prise au dépourvu; elle a suivi, dans sa

marche, la volonté suprême qui, depuis longtemp, disposait tout pour ces changements immenses et, maintenant qu'ils sont accomplis, elle est prête à souscrire aux conditions nouvelles de la vie nationale des peuples.

Toutefois l'Eglise, quelle que soit la force de l'opinion régnante, ne fera jamais de la liberté politique un dogme intangible; elle sait bien, — l'histoire, au besoin, le lui aurait appris, — que toutes les formes de gouvernement sont essentiellement contingentes et variables, comme les mœurs des peuples, que la portée et même la légitimité des institutions politiques dépendent toujours du caractère des peuples qui sont appelés à les pratiquer. Ce que l'Eglise sait également, la vérité qu'elle enseigne, c'est que l'homme, depuis l'avènement du Christ, n'appartient plus à l'homme, qu'il n'appartient plus qu'à Dieu, et Dieu veut que les peuples soient gouvernés selon la justice. Voilà la constitution éternelle donnée sur le Golgotha, sans cesse proclamée par l'Eglise. L'histoire du monde chrétien, depuis l'origine, n'est que le récit des luttes de la liberté chrétienne représentée par l'Eglise contre les réactions et les entreprises du despotisme païen.

La démocratie, — pour appeler la liberté politique du nom dont elle aime à se parer maintenant, — saura-t-elle, mieux que les institutions du passé, garantir à la personne humaine la possession et la jouissance de tous ses droits ? On peut l'espérer. En tout cas, l'Eglise n'hésite pas à lui faire confiance. « L'Eglise, osait dire Ventura devant Pie IX, il y a déjà trois quarts de siècle, l'Eglise, se tournera vers la démocratie; elle baptisera cette héroïne sauvage; elle la fera chrétienne, comme elle a déjà fait chrétienne la barbarie; elle imprimera sur son front le sceau de la consécration divine et lui dira : « Règne », et la démocratie régnera ». L'Eglise parviendra-t-elle à éteindre dans la démocratie l'esprit de révolte, cette fièvre d'indépendance désordonnée qui met en péril la société, à y répandre l'esprit du christianisme qui, seul, peut donner à ce torrent un lit régulier et un cours paisible ? Elle a discipliné des naturels plus sauvages. Si elle ne réussit pas, que deviendront les peuples chaque jour plus rebelles à l'autorité ? Qu'attendre de ces désirs effrénés, de ces ambitions folles, de ces passions cupides, sinon les misères infinies d'une anarchie sans terme, d'un despotisme sans frein, d'une guerre sans repos.

La question qui agite le monde est moins une question de formes politiques qu'une question d'ordre social, la lutte de ceux qui se plaignent de n'avoir pas la part qui leur revient des produits du travail commun contre ceux qu'ils accusent de recueillir plus que leur part. L'évolution qui s'est faite dans l'ordre politique se poursuivra selon toute vraisemblance, s'achèvera par une évolution analogue dans l'ordre économi-

que. Déjà l'Etat ne se contente plus d'assurer l'ordre et la sécurité des citoyens; il s'occupe, il s'occupera de plus en plus à gouverner les fonctions les plus vitales de la société, comme la prodution et la distribution de la richesse. De plus en plus aussi, la législation sociale se fera sous l'inspiration du peuple des travailleurs, bientôt peut-être, par son intervention directe. Comment cette force du nombre, le jour où elle aura pris pleinement conscience de son pouvoir, où elle donnera elle-même des lois au monde, s'arrêtera-t-elle à la limite du droit? C'est là sans doute un problème redoutable dont la solution est encore le secret de Dieu. Mais nous ne pouvons pas douter, nous chrétiens, que, dans ce grand courant de démocratie chargé de menaces de mort, la Providence n'ait déposé des germes de vie. Sous la main paternelle qui la guide, l'humanité franchira le pas dangereux qu'il semble bien qu'elle ne puisse pas éviter, pour remplir, en obéissant à d'autres lois, la destinée toujours la même qui lui fut marquée par le Créateur.

Quoi qu'il en soit, on aura beau détourner les yeux du mouvement social, ou s'en effrayer, ni les illusions obstinées, ni les cris de détresse ne sauraient l'arrêter. Le seul parti vraiment sage pour des hommes capables de contrôler les idées qui se disputent l'opinion, c'est de s'appliquer à y faire, encore une fois, le départ de la vérité et de l'erreur puisqu'enfin ce mélange est inévitable dans les choses humaines et de travailler au triomphe de la justice. Tel est le sentiment auquel vous avez obéi, Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, en publiant naguère cette admirable Lettre pastorale sur « La Paix sociale », qui a si fortement ému l'opinion.

En 1848, lorsque se produisit, on sait avec quelle impétuosité, le premier essor des masses populaires vers les réformes sociales, Ozanam, sans se dissimuler le péril de la situation, n'hésita pas à jeter ce cri de ralliement : « Passons aux barbares ». Sa pensée, tout illuminée des vues que lui suggérait l'étude approfondie de l'histoire, se plaisait à ce rapprochement de la démocratie naissante et des barbares qui accoururent jadis sur les terres de l'Empire romain. Il y a, en effet, entre ces deux mouvements de la vie des peuples, bien que séparés par des siècles, des analogies qui peuvent nous aider à lire dans l'avenir, à la lumière du passé. Quand les Huns, les Germains, les Goths et les Vandales inondaient de toutes parts l'Empire et répandaient sur leur passage la dévastation, on put croire que la civilisation n'y survivrait pas et même que c'était la fin du monde. Que firent alors les hommes qui avaient, en quelque sorte, le droit de parler au nom de l'Empire envahi et de l'Eglise menacée? Ils ne prirent parti absolument ni pour Rome contre les Barbares, ni pour les Barbares contre Rome; mieux inspirés, ils eurent ce courage que l'on flétrit volontiers d'opti-

misme, quand on ne le partage pas, d'envisager d'un œil ferme et serein des temps difficiles et menaçants; ils eurent la sagesse de distinguer ce qui appartenait au passé au milieu de toutes les destinées tremblantes de l'avenir; sans aller se mettre à côté des barbares, ils firent au-devant d'eux la moitié du chemin. L'Eglise remplit son rôle de pacificatrice entre le monde romain et les envahisseurs. Grâce à elle, rien ne périt alors que ce qui devait périr. Les Barbares plièrent sous la loi chrétienne et servirent à régénérer une société qui s'obstinait, même après le triomphe du Christianisme, dans des institutions et des mœurs païennes et qui semblait n'avoir plus assez d'énergie pour pratiquer les vertus de la foi nouvelle.

Notre temps ne sera pas plus malheureux, la civilisation qui a tant coûté à Dieu et aux hommes ne périra pas. Il y a donc pour nous, chrétiens, un premier devoir, c'est de ne pas nous effrayer, et pour ceux d'entre nous qui sont en état d'exercer quelque action sur leurs contemporains, de faire comme les gands évêques du V^e^ siècle, la moitié du chemin au-devant de ceux qui semblent menacer la société, c'est-à-dire d'aider le peuple à obtenir des institutions et des lois qui l'affranchissent et le rendent meilleur. « Les masses populaires sont toujours chères à l'Eglise, parce qu'elles sont le nombre, le nombre infini des âmes qu'il faut conquérir et sauver, parce qu'elles sont la pauvreté que Dieu aime et le travail qui fait la force ». Indéfectible dans sa foi, invincible dans sa patience, l'Eglise tient toujours prête la loi du salut pour les peuples; quand tout semble crouler, sa main s'avance pour tout rebâtir. Docile aux ordres de Dieu, la tempête n'est jamais, en définitive, qu'une semeuse de vie.

Pour remplir sa mission, l'Eglise n'a besoin que d'une chose, de la liberté et ne réclame qu'une chose : la liberté. Du reste, la liberté de l'Eglise est la source et la garantie de toutes les autres; elle introduit partout cet arôme qui empêche les esprits et les âmes de se corrompre; l'oppression de l'Eglise appelle toujours, au contraire, et consacre toutes les oppressions. La liberté de l'Eglise c'est la liberté de son apostolat, de son enseignement. « L'Eglise est théologienne; c'est sa spécialité », disait Proudhon. Nous le disons aussi : l'Eglise est établie pour parler de Dieu aux hommes; dès lors, pour qu'elle soit libre, il faut qu'elle puisse enseigner, où elle veut et comme elle veut, la religion.

D'un autre côté, dans une société divisée de croyances et d'opinions, le seul abri vraiment sûr pour la consience chrétienne, c'est la liberté, une liberté vraie, entière, qui soit non pas simplement inscrite dans un texte de loi, mais réalisée dans les faits. Cette liberté pleine et sincère, nous ne l'avons pas encore, il s'en faut. Toutefois, il s'agit, à cette heure, bien

moins de rappeler aux catholiques leurs droits que de les engager à remplir leur devoir. Le droit n'est, hélas, trop souvent, parmi nous, que matière à déclamations; nous ne sommes, avouons-le, que trop disposés à négliger notre devoir, sous le prétexte qu'on ne respecte pas assez nos droits. Le jour où les catholiques mettront vraiment au-dessus de tout l'honneur de servir Dieu, ils seront bien près d'obtenir toute la liberté à laquelle ils doivent prétendre, parce qu'ils l'auront méritée par leurs sacrifices. C'est pour obéir à cette conviction, sous le patronage de NN. SS. les Evêques protecteurs de cet Institut, à qui nous offrons l'hommage de notre respectueuse reconnaissance, que nous venons de donner à notre enseignement supérieur une forme nouvelle : une section agricole a été fondée. L'appel que nous avons adressé, soit à la jeunesse, soit aux maitres dont elle doit recevoir les leçons a été entendu; l'Institut agricole s'ouvre sous les meilleurs auspices. Au reste, nous sommes persuadés qu'en formant des jeunes hommes au travail des champs, le principal atelier du grand labeur humain, nous servons bien la France ! Ah ! la France, elle a fait dans la guerre l'union des bras et des cœurs. Puisse cette union survivre à la formidable épreuve qui l'a créée, et puisqu'il est prouvé que tous les Français sont capables, au jour de l'épreuve, de ne plus songer qu'à la défendre, Dieu veuille, maintenant qu'il nous a rendu la paix, nous la donner pleine et sans réserve ! Et le combat des idées ? Oh ! le combat des idées, il est nécessaire, inévitable; mais, du moins, qu'on n'enchaîne pas les personnes ! Que chacun soit libre dans sa maison et dans son œuvre, libre de travailler, libre de se dévouer, libre enfin de servir la France de toutes ses forces, de toute son âme !

Germain BRETON.

LE DERNIER SÉJOUR DE SAINT JÉROME EN OCCIDENT

(382-385) [1]

I. — L'ACTIVITÉ SCRIPTURAIRE.

Nous ignorons le rôle exact joué par saint Jérôme au Concile romain de 382. Mais le pape Damase ne tarda pas à l'apprécier et à l'appeler à collaborer intimement avec lui à la direction de l'Eglise. L'austérité de vie du moine rehaussait l'estime qu'inspiraient sa valeur intellectuelle et sa connaissance approfondie de la littérature ecclésiastique. Le pape fut donc heureux de le choisir pour rédiger les réponses qu'il devait faire aux innombrables consultations qui lui étaient adressées d'Orient et d'Occident (2). Il ne reste malheureusement rien de ce travail. Le

(1) Cet article, comme le précédent (*Bulletin*, 1919, p. 113 sq.), fait partie d'un travail d'ensemble sur saint Jérôme et son œuvre, qui sera publié à l'occasion du prochain centenaire du saint docteur (1920).

(2) Hier. ep. 123. 10 : *Ante annos plurimos, cum in chartis ecclesiasticis iurarem Damasum, Romanae urbis episcopum et Orientis atque Occidentis synodicis consultationibus responderem.* PL 22. 1052. Ce détail étant donné à propos d'un fait divers sans importance, à titre de synchronisme, montre qu'il s'agit d'une véritable fonction et semble résumer pour saint Jérôme son activité à Rome du temps du pape Damase. De ce dernier il ne reste aucune lettre que l'on puisse rapporter à cette période, sauf peut-être la *Confessio fidei* adressée à Paulin d'Antioche dont la date est controversée.

Le renseignement sur Jérôme est confirmé par Rufin, à l'occasion de l'incident apollinariste dont il est question dans le texte. Damase confia la rédaction de la profession de foi : « Amico suo cuidam presbytero viro disertissimo, *qui hoc illi ex more negotium procurabat* ». PG 17. 629 B. Jérôme rappelant ce passage écrit : *cui ille ecclesiasticas epistolas dictandas tradidit*, PL 23, 414 B.

seul épisode connu est raconté par Rufin, dans un but de polémique. Jérôme, dans sa réplique, affecte de n'y attacher aucune importance et d'y voir un de ces récits de table qui, tout en étant vrais, ne méritent vraiment pas les honneurs du livre (1). Il s'agit d'une ruse dont la probité de Jérôme faillit être victime. Chargé de rédiger un formulaire sur l'Incarnation que les Apollinaristes devaient signer, il y avait inséré l'expression *dominicus homo*. Les hérétiques protestèrent aussitôt, la traitant de nouveauté. Jérôme justifiait sa phrase par des citations d'auteurs catholiques antérieurs, en particulier par l'exemple de saint Athanase. L'un des adversaires parut acquiescer à la démonstration et demanda communication du traité de ce dernier pour persuader plus aisément ses coreligionnaires. Jérôme sans défiance prêta l'ouvrage, mais quand on le lui eût rendu et que la discussion fut de nouveau agitée, il se vit, à son grand étonnement, accusé d'avoir falsifié le texte de l'évêque d'Alexandrie. On lui en fournissait la preuve palpable en lui montrant le mot *dominicus homo* écrit sur une rature. On avait poussé l'impudence jusqu'à effacer l'expression originale et à la récrire afin de persuader que Jérôme était l'auteur d'une fraude. Heureusement il n'était pas homme à se laisser intimider par une pareille effronterie; la calomnie tourna à la honte de ceux qui l'avaient inventée et le prestige de Jérôme ne put qu'en être accru (2).

Des rapports entre saint Damase et son secrétaire, il nous reste cependant, à défaut de leurs travaux communs, de précieux témoignages. Ils montrent la familiarité et l'affectueuse confiance du vieux Pontife pour le jeune savant. Bien que Jérôme eût gardé son indépendance et continuât à vivre en moine isolé sans revendiquer, comme prêtre, le droit de se rattacher au clergé romain, il mettait toute sa bonne volonté à servir le Pape et à le faire profiter de ses connaissances et de ses richesses littéraires. Une correspondance assidue complétait les conversations. Jérôme ne trouva d'abord nulle part de plus bienveillants encouragements à continuer ses travaux sur la Bible.

---

(1) Rufin. *De adulteratione librorum Origenis*, PG 17, 629-30; saint Jérôme *Apologia adversus libros Rufini II*, 20 PL 23.414. Celui-ci qualifie l'incident d'*apertas ineptias, deliramenta, prandiorum cenarumque fabulas*, mais il en confirme l'authenticité en nous apprenant qu'il l'avait lui-même raconté à Rufin : *Fieri enim potest ut, etiam si a me verum audisti, alius, qui huius rei ignarus est, dicat a te esse compositum.*

(2) L'anecdote ne laisse pas d'avoir ses difficultés, l'expression *dominicus homo* étant fort en usage parmi les Apollinaristes, au témoignage de saint Grégoire de Nazianze, qui la leur reproche. Voir la dissertation bien documentée de PETAU, *De incarnatione*, l. VII, cap. XII, n. 5-10, ed. Vivès, t. VI, p. 187-91.

C'est à l'initiative de Damase que nous devons plusieurs des œuvres originales (1) ou des traductions composées alors par l'infatigable écrivain.

Ce sont d'abord de courts travaux exégétiques. Damase s'adresse à son ami pour la solution d'une difficulté rencontrée au cours de ses lectures. Désireux de ne point se payer de mots il fait appel à la science de la langue hébraïque possédée par Jérôme pour savoir, par exemple, quel est le vrai sens d'*Hosanna* (2) : « Lisant les commentaires grecs ou latins des évangiles écrits par nos auteurs, je veux dire les orthodoxes de jadis ou de naguère, sur l'*Hosanna filio David*, je les ai trouvés non pas seulement divergents mais même opposés entre eux. Avec l'ardeur vaillante qui caractérise ta dilection, supprimant les opinions, chassant les équivoques, écris nettement ce qu'il y a en hébreu. En cela comme en beaucoup d'autres choses, mes occupations te devront de la reconnaissance dans le Christ Jésus. » Le billet atteste les services multiples rendus au Pontife par Jérôme. Celui-ci se hâte d'y ajouter en envoyant à Damase une petite dissertation très bien conduite sur les origines et le sens de l'expression *Hosanna*. Elle nous intéresse surtout par la déclaration finale où le savant fait connaître sa méthode et son programme. En ces matières il ne faut point viser à chatouiller les oreilles et à plaire par la beauté du langage. Jérôme pourrait, comme d'autres, jeter de la poudre aux yeux et à peu de frais usurper la réputation d'homme bien au courant; il pourrait répondre par des mots, à l'exemple de ses prédécesseurs, dont les solutions sont erronées. La recherche de la vérité demande plus d'effort; mais, du moins, le labeur dépensé n'est-il point perdu et n'expose-t-il pas à accepter à l'aveugle des fausse tés.

Une autre fois (3) c'est encore Damase qui, lui-même, trace le plan du commentaire demandé à Jérôme, sur la parabole de l'enfant prodigue : que signifient les personnages mis en scène, le père, chacun des fils, les actions qui leur sont attribuées, la vie de dissipation du plus jeune et l'accueil si généreux qu'il reçoit après son repentir, la jalousie de l'aîné ? On donne diverses explications, on applique notamment la parabole aux Juifs et aux gentils. Mais certains textes se laissent alors diffi-

(1) Les manuscrits dédient à Damase le premier travail de Jérôme sur la vision d'Isaïe (*Bulletin*, p. 124, *Hier.* ep. 18). Je m'abstiens ici de discuter cette attribution.

(2) Lettre de Damase, *Hier.* ep. 19; réponse de Jérôme : ep. 20, en 382-3.

(3) *Hier.* ep. 21, Jérôme y résume au début la lettre de son correspondant.

cilement expliquer. Il en est de même si on parle du juste et du pécheur. — Jérôme ne trompe point la confiance de son interlocuteur. Il compose un long commentaire de la parabole où aucun détail n'est laissé dans l'ombre et qui donne la plus heureuse idée de son talent d'écrivain et d'exégète. Il se meut à l'aise dans le monde des commentateurs et garde vis-à-vis d'eux son indépendance, signalant au passage les erreurs ou les interprétations forcées, exposant d'excellents principes, comme la nécessité de placer d'abord la parabole dans son contexte pour qu'elle en soit éclairée, de n'établir de conclusions que sur une étude approfondie et comparative des textes similaires. Tertullien se serait ainsi évité de faire des publicains exclusivement des païens, oubliant Mathieu Lévi et les autres commensaux du Sauveur. Lui-même fait d'heureux rapprochements qui éclairent bien la pensée du Maître. Son exégèse n'a rien de forcé, tout en se développant d'après une idée principale qui met en relief le sens fondamental. Les pages les plus curieuses et tout à fait révélatrices de son état d'esprit sont celles où il interprète la misérable nourriture à laquelle se voit réduit le prodigue de la lecture des auteurs païens (1). Déjà, dans son exposé de la vision d'Isaïe telle phrase était caractéristique (2). Ici, il insiste et appuie avec toute la fougue du néophyte brisant ce qu'il a adoré. Le fameux songe, qu'il racontera bientôt à Eustochium (3), où il avait été cruellement puni d'être plus cicéronien que chrétien, lui est, on le sent, toujours présent et le tient sous son empire.

Sur ce point d'ailleurs il est en parfait accord avec son interlocuteur. Une charmante lettre de Damase écrite quelque temps après (4) nous donne ce détail avec quelques autres fort intéressants sur les relations littéraires des deux amis. On ne se douterait guère que celui qui écrit de ce style enjoué et noblement familier est un vieillard qui approche des quatre-vingts

---

(1) Ep. 21, n. 13, PL 22, 385-6; ed. Hilberg, p. 122-24.

(2) Ep. 18 n. 15, PL 22, 317, ed. Hilberg (ep. 18 A), p. 95 : ***Moysen vero quia saecularibus eruditus fuerit disciplinis et interfecto Aegyptio conscientia eius aliqua ex parte sorduerit... se excusasse.***

(3) Ep. 22, n. 30, PL 22 4.16-17, ed. Hilberg, p. 189-91 : *Ciceronianus es, non Christianus... Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero te negavi.* Ici, il invective contre les évêques qui délaissant les Evangiles et les prophètes, se mettent à « *comoedias legere, amatoria Bucolicorum versuum verba canere, tenere Virgilium* ». Le *Per Bacco* d'aujourd'hui n'aurait sans doute pas plus trouvé grâce auprès de ce rigide censeur que le *Me Hercule* ou le *Me Castor* de ses contemporains chrétiens.

(4) Hier. ep. 35, en 384.

ans (1). Le Pape fait connaître ses goûts : les longueurs lui déplaisent, mais cependant il veut du solide. La pure littérature ne lui agrée point; seule l'Écriture l'intéresse :

« Tu dors et depuis longtemps tu t'adonnes à la lecture plutôt qu'à la composition; aussi en t'envoyant ces petites questions ai-je le dessein de te réveiller. Non pas que tu ne doives lire : c'est la nourriture quotidienne qui entretient et engraisse le style, mais il faut que la lecture fructifie par la composition. Puisque hier, en me renvoyant le courrier, tu m'as fait dire que tu n'avais plus d'autres épîtres à l'exception de celles que tu avais dictées au désert et que, très avidement, j'ai déjà lues et copiées, puisque de toi-même tu t'es engagé à dérober à la nuit des heures de travail pour dicter quelque chose, si je le désire, j'accepte volontiers ce que tu m'offres et que je me préparais à te réclamer, en cas de refus de ta part. Je ne pense pas que notre entretien puisse avoir de matière plus digne que quelque sujet scripturaire, mes questions provoquant tes réponses, car je ne connais pas de vie, en ce monde, plus agréable : cette nourriture spirituelle l'emporte sur tous les miels : *Combien douces*, écrit le prophète, *sont à mon palais tes paroles, elles l'emportent sur le miel pour ma bouche* (Ps. 118.103). Puisque selon le mot du grand orateur (Cicéron, *De Orat.*, I, 32), les hommes diffèrent des bêtes par la facilité de la parole, comment louer assez qui surpasse les autres en cela même qui fait la supériorité des hommes sur les animaux ? A l'œuvre donc. Explique-moi les questions suivantes, en évitant un double excès, de manière à ne rien laisser à désirer pour la solution, tout en observant la brièveté d'une lettre. Je te l'avoue, les livres de Lactance, que tu m'as donnés il y a longtemps, je ne les lis pas volontiers parce que la plupart de ses lettres ont plus de mille lignes et traitent rarement de notre doctrine. Ainsi à la lecture, la longueur produit le dégoût et, s'il en est de courtes, elles conviennent plutôt aux écoles qu'à nous, car il y traite de métrique, de géographie et de philosophie ».

Damase indique alors cinq difficultés, toutes empruntées au livre de la Genèse, sur lesquelles il désire l'avis du savant exégète, les sept vengeances de la mort de Caïn, les animaux purs et impurs, une différence de numération à propos de la génération qui sortit d'Egypte, la raison de la circoncision d'Abraham, la tromperie dont Isaac fut l'objet.

La réponse de Jérôme n'est pas moins intéressante (2). Laissant de côté deux questions pour lesquelles il renvoie à Tertullien, à Novatien et à Origène, il répond brièvement aux trois autres en énonçant de nouveau çà et là quelques principes utiles d'exégèse. C'est ainsi qu'après avoir discuté à fond le texte hébreu d'un des versets à expliquer, il insiste sur le sérieux du travail. Quand on parle de littérature hébraïque, il ne faut rechercher ni les arguments d'Aristote, ni l'éloquence abondante de Cicéron ou les fleurs de Quintilien; le style doit être simple

(1) Damase mourut cette même année « *prope octogenarius* », dit Jérôme dans la notice du *De viris illustribus* (c. 103).

(2) *Hier.* ep. 36, écrite le lendemain de la précédente.

et pareil au langage journalier, clair avant tout, en un mot imitant la simplicité même de l'Écriture.

Mais surtout ce qui doit retenir c'est la préface de cette lettre. Jérôme y donne les renseignements les plus curieux sur ses occupations. On le voit pour ainsi dire à l'œuvre, travailleur infatigable malgré le mal d'yeux dont il se plaignait dans une lettre précédente et qui l'oblige à dicter sans pouvoir polir son style comme il le ferait s'il composait directement. Il lit, il approfondit l'hébreu et pour cela entre en relations avec les Juifs de Rome; il se fait apporter en cachette des livres de la synagogue et varie ses occupations en traduisant quelque écrit des Pères grecs :

« Dès la réception de la lettre de ta Sainteté, j'ai fait venir un tachygraphe et lui ai dit d'écrire. Il était prêt et ce que j'allais dire je me le représentais d'abord par la pensée; nous mettions en mouvement, moi la langue, lui le bras, quand subitement arrive un Juif qui m'apportait un assez grand nombre de volumes. Il les avait pris à la synagogue, soi-disant pour les lire immédiatement. « Voici, me dit-il, ce que tu « as demandé. » J'hésitais, ne savais que faire, mais, dans sa hâte, il m'a tellement terrifié que, laissant tout le reste, je me suis empressé de transcrire et c'est ce que je continue de faire maintenant encore. Mais hier, m'envoyant ton diacre, tu m'as fait dire que tu désirais une lettre; je pense moi que c'est plutôt un mémoire, comme courte réponse à des questions qui, chacune, exigeraient de grands volumes. J'ai esquissé ce qui suit, omettant seulement deux questions. J'aurais pu dire aussi là-dessus quelque chose, mais les gens les plus éloquents, notre Tertullien et Novatien, ont écrit en latin sur ce sujet et, s'il faut du nouveau, la réponse devrait être assez longue. En conséquence, j'attends ton désir : faut-il réduire à la brièveté d'une lettre l'exposé que tu demandes ou écrire un volume sur chacune ? Origène, au tome IV de ses Commentaires sur l'épître de Paul aux Romains, a magnifiquement traité de la circoncision et, assez longuement, à propos du Lévitique, des animaux purs et impurs. Si je ne trouvais rien de moi-même j'aurais là une source où puiser. A dire vrai, j'ai en mains le livre de Didyme sur le Saint-Esprit dont je désire te dédier la traduction. Tu estimeras sans doute que je ne fais pas que dormir, puisque, penses-tu, lire sans composer c'est dormir. Pour cette réponse, excuse donc ma hâte et mes retards, ma hâte puisque en une veille je dicte ce qui demanderait des journées, mes retards parce qu'une occupation m'a empêché de répondre immédiatement à tes questions.

Le travail sur Didyme était dû à l'initiative de Damase. Saint Jérôme qui interrompit cette traduction à la mort du Pape et ne l'acheva qu'un peu plus tard à Bethléem, nous informe de ce détail dans sa préface (1). C'est encore pour Damase que vers

(1) PL 23, 101-3 : *Cum in Babylone versarer... volui aurire aliquid de Spiritu sancto et coeptum opusculum eiusdem nobis Pontifici dedicari. Itaque, ni Paulinianae fratet, quia sapedi tus Pontifex Damasus, qui me ad hoc opus primus impulerat, iam dormit in Christo*, etc. (avec des variantes sans importance pour le sens

le même temps, voulant mettre en goût le Pontife, Jérôme traduit les deux homélies d'Origène (1) sur le Cantique des Cantiques :

« Origène, lui écrit-il dans sa courte préface, vainqueur des autres dans le reste de ses ouvrages, s'est, dans le Cantique des Cantiques, surpassé lui-même. En dix volumes, qui comprennent presque vingt mille lignes, s'occupant des Septante, d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion et enfin de la 5e édition qu'il a trouvée, dit-il, sur le rivage d'Actium, il les interprète avec tant de magnificence et de clarté que, vraiment, il me semble avoir vu s'accomplir pour lui l'*introduxit me in cubiculum suum*. Mais laissant cette œuvre, car il faudrait beaucoup de temps, de travail et de ressources pour faire passer en latin tant de choses et une œuvre si splendide, voici deux traités en style ordinaire, comme pour des petits enfants encore à la mamelle, que j'ai traduits avec plus de fidélité que d'élégance : c'est une dégustation de ses pensées, non un repas que je t'offre. Tu te rendras compte du prix qu'il faut attacher aux ouvrages importants, puisque il y a tant de satisfaction à lire les moindres. »

Mais le zèle de Damase pour l'Ecriture allait demander à Jérôme un travail plus considérable et d'une portée autrement durable (2). Les versions latines du Nouveau Testament étaient aussi nombreuses que peu satisfaisantes. Pourquoi Jérôme ne donnerait-il pas ses soins à une traduction qui reproduirait fidèlement le grec sans écorcher les oreilles romaines et satisferait à la fois la piété et les lois d'une bonne interprétation ? Jérôme ne pouvait rien refuser à celui qui, selon sa propre expression, n'avait que lui sur les lèvres (3) et appréciait si fort son talent et sa vertu. Le projet répondait d'ailleurs trop bien à ses propres désirs pour qu'il hésitât à entreprendre une œuvre qui, cependant, il s'en rendait compte aussi, lui susciterait plus d'un ennui. La préface de la traduction des Evangiles dédiée à Damase nous renseigne au mieux sur ces sentiments.

« Tu m'obliges à tirer une œuvre nouvelle de l'ancienne. Quand les exemplaires des Ecritures sont dispersés par tout le monde, voici qu'il faut que je joue le rôle d'arbitre et, comme ils sont différents, que je décide quels sont ceux qui sont d'accord avec la vérité du texte grec. Pieux travail mais périlleuse présomption ! Juger autrui quand on sera soi-même jugé par tous, obliger le vieillard à changer sa langue et ramener le monde blanchi à l'alphabet des enfants ! Quel homme docte ou ignorant, prenant en mains ce volume et voyant que la leçon qu'il a coutume de réciter n'est plus la même, ne se mettra pas aussitôt

(1) PL 23 1117-18 : dédicace : *Beatissimo papae Damaso*.

(2) Voir sur ce sujet les renseignements fournis par saint Jérôme lui-même dans sa lettre-préface « *Novum opus* », en tête de sa version des Evangiles PL 29, 525-30 et l'édition *Wordsworth-White*.

(3) Ep. 45, 3 : *Beatae memoriae Damasus meus sermo erat*, PL 22, 481, éd. Hilberg, p. 325.

à vociférer, à crier que je suis un faussaire et un sacrilège d'oser ainsi dans ces vieux exemplaires ajouter, changer, corriger. Au sujet de cette animosité j'ai un double motif de consolation : d'abord c'est toi, le Souverain Pontife, qui me prescris de faire ce travail; ensuite que la vérité ne peut exister où il y a diversité; c'est reconnu par les langues méchantes elle-mêmes. Si les exemplaires latins doivent faire foi, qu'ils disent lesquels, car il y en a presque autant que de manuscrits. Si la vérité doit être demandée au grand nombre pourquoi ne pas revenir à la source grecque : mauvaises éditions d'interprètes fautifs, corrections pires de présomptueux ignorants, additions ou changements de copistes somnolents sont ainsi amendés. »

Jérôme continue à justifier son entreprise et le retour à l'unique source. Grâce à elle, on possédera les quatre Evangiles corrigés d'après la collation des manuscrits grecs anciens (1). D'ailleurs, il a fait quelques concessions aux susceptibilités contemporaines : pour qu'il n'y eût pas trop de différence avec le texte latin accoutumé, il a modéré sa plume de manière à ne corriger que les passages où le sens était altéré, laissant le reste tel qu'il était (2). Une revision du même genre lui permit, — et cela était, semble-t-il, encore plus nécessaire, — de ramener également à plus de fidélité à l'égard du texte des Septante, — la Vulgate d'alors, — le Psautier latin usuel (3).

∴

La faveur du pape Damase, cela n'est pas douteux, dut singulièrement contribuer à grandir l'autorité morale de Jérôme. Il ne tarda pas, malgré sa réserve, l'austérité de sa vie et de ses occupations, à grouper autour de lui, en leur inspirant son double amour passionné de l'Ecriture et de la vie ascétique, un certain nombre de personnages appartenant à la haute société romaine, en particulier tout un groupe de dames et de jeunes filles. Spectacle unique dans l'histoire du christianisme et moment trop vite écoulé ! Pendant quelques mois Rome devait connaître l'union étroite du zèle pour la science et pour la vertu

---

(1) *Igitur haec praesens praefatiuncula pollicetur quattuor tantum evangelia quorum ordo iste est Matthaeus Marcus Lucas Iohannes, codicum graecorum emendata conlatione sed veterum.*

(2) C'est ce que confirme pleinement l'étude des versions latines antérieures et qui diminue l'importance de son travail.

(3) La date est difficile à préciser, en l'absence de préface. On sait seulement que cette revision eut lieu pendant le séjour à Rome. Je m'abstiens de plus de détails sur l'œuvre de traduction biblique de saint Jérôme dont nous avons ici les prémices. La complexité même des problèmes soulevés demande un travail à part. J'y examinerai la question récemment mise à l'ordre du jour de la traduction entière du Nouveau Testament par saint Jérôme. Cf. *Hieronymiana* dans le *Bulletin*, 1918, p. 318-20.

dans des milieux livrés le plus souvent à la futilité et au plaisir : des femmes, de frêles jeunes filles, habituées à toutes les délicatesses et aux raffinements du luxe de la décadence, ne connaissant que le parler distingué de Rome ou d'Athènes, s'appliqueraient à l'étude du rude idiome hébraïque pour mieux comprendre le livre divin et feraient de Jérôme leur maître en exégèse aussi bien que leur directeur spirituel, répondant par un enthousiasme jamais attiédi à la ferveur avec laquelle il avivait dans leur cœur son double idéal !

Au premier rang de ces nobles femmes, se place une veuve, à la fois de grand bon sens et de haute intelligence, sachant en même temps bien diriger les affaires compliquées d'une maison patricienne et appliquer son esprit, avec la méthode la plus rigoureuse, à l'étude de la Bible (1). Il semble que c'est par elle que Jérôme commença d'abord son apostolat scripturaire. En tout cas, tout un livre d'épîtres à Marcella, comprenant seize lettres datant de cette époque nous a été conservé par lui (2) et montre en elle son élève de prédilection. Dix de ces lettres ont directement pour objet la Sainte Ecriture. Elles permettent d'assister, pour ainsi dire, aux leçons quotidiennes de Jérôme. Elles initient à sa méthode et aux détails de son enseignement.

Marcella restée veuve de bonne heure habitait avec sa mère Albina et la vierge Asella le mont Aventin. C'est dans leur voisinage que Jérôme avait son *hospitiolum*. Auprès d'elles s'étaient groupées un certain nombre de vierges et de veuves faisant profession de vie monastique. Jérôme leur apprit à étudier la Sainte Ecriture. Son enseignement semble avoir porté d'abord sur l'explication des psaumes, comme ayant l'utilité pratique la plus immédiate. Ne devaient-elles pas bien comprendre ce qu'elles chantaient tous les jours ? C'est tantôt au cours de ces leçons, tantôt après, en y réfléchissant, que Marcella, de vive voix ou le plus souvent par écrit, soumettait à Jérôme ses difficultés ou ses demandes d'explication. Jérôme répondait par de courts billets, stimulant à son tour dans la recherche du vrai celle qu'il considérait comme la principale instigatrice de son ardeur au travail. Elle n'y apportait ni pé-

---

(1) Jérôme lui a consacré toute une lettre qui est son *epitaphium* ep. 127 à Principia. Elle complète les nombreux renseignements épars dans les lettres et les préfaces.

(2) Les éditeurs ont dispersé ces lettres, à leur date, dans l'ensemble de la correspondance, mais saint Jérôme signale lui-même l'existence de ce recueil spécial, au ch. 135 du *De Viris illustribus*, dans sa propre notice : *Ad Marcellam epistolarum liber unus*. Il y est placé entre la lettre à Eustochium sur la virginité et l'épître consolatrice à Paula sur la mort de sa fille, dont il est question dans la seconde partie de cette étude.

dantisme ni dilettantisme mais, de l'aveu même de Jérôme, à qui ces demandes nécessitaient parfois des recherches ardues, un zèle passionné pour la connaissance de l'Ecriture. Zèle récompensé, nous affirme-t-il, par la possession d'une réelle maîtrise. Quand Jérôme ne fut plus là, c'est à Marcella qu'il renvoyait certaines de ses correspondantes romaines pour la solution des difficultés (1). Elle exerçait d'ailleurs sur lui, par son âge et sa vertu, une influence bienfaisante, toute de modération, l'invitant, avec une discrétion persuasive, à dominer les impétuosités de son caractère et à émousser les saillies satiriques de sa plume (2).

Une première série de questions posées par Marcella porte sur la vraie signification des termes hébreux laissés tels quels par les évangélistes, comme *Amen*, *Alleluia;* sur le sens des divers noms scripturaires de Dieu, sur le mot *diapsalma*. Une autre fois elle demande ce qu'il faut entendre par l'*éphod bad* ou les *teraphim*, ou encore ce que veulent dire certaines expressions obscures comme *panis doloris*, *filii excussorum*. Jérôme répond brièvement mais solidement. Il relève les erreurs de ses devanciers, commente le texte hébraïque, rapproche les diverses versions avec une préférence pour Aquila, dont il avait déjà vanté, à plusieurs reprises, le mérite au pape Damase (3). Un détail prouve la haute estime que lui inspirent l'application et l'intelligence de Marcella. Il avait prêté à quelques-uns de ses élèves, — gens d'âge et haut placés, — le commentaire de Rhéticius d'Autun sur le Cantique. A Marcella, qui le lui demande à son tour, il oppose un refus très net. Ce traité contient trop de rhétorique et pas assez de science : c'est trop inférieur pour elle qui doit laisser à d'autres, quels que soient leur âge et leur autorité, les ouvrages de second ordre. Elle peut aspirer plus haut (4). Un autre jour, Marcella

---

(1) Ep. 65, 2 à Principia : *Habes ibi in studio scripturarum et in sanctimonia mentis et corporis (magistras : add. Hilbert) Marcellam et Asellam, quarum altera te per prata virentia et varios divinarum voluminum flores ducat ad eum qui dicit in cantico...* PL 22, 624; éd. Hilberg, p. 619.

(2) Cela résulte notamment de ce curieux passage de la lettre 27, 2 : *Scio te cum ista legeris, rugare frontem et libertatem rursum seminarium timere virarum ac meum, si fieri potest, os digito velle comprimere, ne audeam dicere quae alii facere non erubescunt.* PL 22,432; éd. Hilberg, p. 224-5.

(3) Ep. 25, 26, 28, 29, 34.

(4) Ep. 37. Cf. n. 4 : *Frustra iubar a me eiusdem viri commentarios postulas, cum mihi in illis multo displicent plura quam placent. Quod si opposueris cur ceteris dederim, audies non omnes eadem vesci cibo. Iesus in deserto plures hordeaceis panibus pascit, triticeis pauciores... Neque vero eorum qui a me exemplaria acceperunt vel auctori-*

lui soumet les arguments scripturaires d'un montaniste en faveur de sa secte. Jérôme instruit Marcella, tout en l'assurant qu'elle connaît suffisamment elle-même l'Ecriture pour réfuter ces erreurs. Il revient là-dessus dans une autre lettre que l'arrivée inopinée de quelques amis, auxquels il doit faire les honneurs de sa maisonnette, l'oblige à rendre courte, en réfutant l'opinion de Novatien sur le péché contre le Saint-Esprit (1). C'est à Marcella encore qu'il fait confidence de ses déboires au sujet de la traduction du Nouveau Testament et de sa propagande ascétique, tout en redoutant un peu qu'elle ne veuille lui imposer une attitude trop conciliante (2).

La lettre 32e apporte les détails les plus curieux sur un côté peu connu de cette activité scientifique de Jérôme, dont les résultats seuls se manifestent çà et là dans ses écrits. Peut-être même éclaire-t-elle, en la complétant, l'information, déjà recueillie dans une lettre antérieure au pape Damase, sur ses relations avec la Synagogue. Jérôme est obligé d'écrire à Marcella plus brièvement que de coutume, non pas seulement parce que le courrier est là qui le presse, — ces courriers sont toujours impatients de partir, — mais parce qu'occupé à un travail important il ne peut dérober qu'une parcelle de son temps pour cette occupation accessoire. Quel peut donc être ce travail si considérable et si nécessaire qui interrompt même le commerce épistolaire ? « Il y a déjà assez longtemps, dit-il, que je compare avec les manuscrits hébreux l'édition d'Aquila pour voir si, par haine du Christ, la synagogue n'a point fait de changement. Puisque je parle à un esprit ami, j'avouerai que j'y ai fait plus d'une trouvaille utile pour la confirmation de notre foi. Déjà les Prophètes, Salomon, le Psautier, les livres des Rois ont été soigneusement passés au crible. Actuellement, je m'occupe de l'Exode qu'ils appellent Elemoth Je vais aborder le Lévitique... » Impossible donc d'interrompre le travail, mais, pour dédommager sa correspondante, Jérôme confiera au bien nommé Currentius, deux lettres récemment écrites à Paula et à Eustochium, qu'elle pourra recevoir comme adressées à elle-même.

Des dames romaines qui fréquentaient Marcella et venaient

---

tate vel aetate ducaris cum et Daniel senes iudicet et Amos pastor caprarum in sacerdotum principes invehatur, PL 22, 463, éd. Hilberg, p. 288-89. Quelques années plus tôt, avant d'être initié sérieusement à l'étude de l'Ecriture, Jérôme appréciait beaucoup plus favorablement l'œuvre de Rhéticius (*Commentarios in quibus Canticum Canticorum sublimi ore disserit* (Ep. 5, 2).

(1) Ep. 41, 42.

(2) Ep. 27, voir le texte cité plus haut, n. 2, p. 253

entendre sur l'Aventin les leçons de Jérôme, ces deux dernières seules, avec Blesilla, sœur d'Eustochium, nous fournissent l'occasion d'ajouter quelque chose à ce que nous savons des travaux scripturaires de leur commun maître. Elles devaient plus que personne stimuler dans la suite son activité exégétique et vivre dans son intimité. Plus encore que Marcella, elles subirent, dès ce moment, l'influence de sa vertu. Veuve depuis quelques années déjà, avec quatre filles et un fils, Paula (1) avait, à trente-trois ans, renoncé au luxe et au faste de la vie patricienne. Sans quitter sa maison, elle la transforma partiellement en une sorte de monastère où les esclaves mêmes s'associaient au genre de vie de leur maîtresse et formaient comme une sorte d'église domestique fervente. Revêtue d'habits sombres et communs, elle partageait son temps entre les œuvres de charité, la prière et l'étude assidue de l'Ecriture. Pauline, l'une de ses filles, épousa vers ce même temps l'ancien condisciple de Jérôme, le sénateur Pammachius; l'aînée, Blésilla, devenait, veuve à vingt ans, après sept mois de mariage; la troisième, Eustochium ou Julia, quoique très jeune, ne songeait qu'à imiter le genre de vie de sa mère et à vouer à Dieu sa virginité; Ruffina n'était encore guère qu'une enfant ainsi que le dernier-né Toxotius. Eustochium ne quittait jamais sa mère et suivait assidûment avec elle les leçons de Jérôme. Elle possédait parfaitement le latin et le grec et se mit à l'étude de l'hébreu. Paula l'y devançait. Elle parvint assez vite à s'en rendre suffisamment maîtresse pour chanter les psaumes dans leur langue originale. Toutefois, elle était, semble-t-il, moins attirée que Marcella par l'étude scientifique du texte et plus portée à goûter les explications mystiques. C'est du moins sur cet ordre d'idées que Jérôme insiste dans la seule lettre à Paula qui nous soit restée de cette époque. Elle a pour objet le psaume alphabétique 118e (2). Paula lui avait demandé la signification des lettres hébraïques qui s'y trouvaient répétées. Jérôme donne d'abord quelques détails sur la poésie alphabétique chez les Hébreux et sur les textes où on la retrouve, puis il commente les leçons morales que suggèrent les phrases formées du groupement par juxtaposition des noms caractérisant chaque lettre de l'alphabet hébraïque. Ces mystérieuses et raffinées combinai-

(1) Voir son *epitaphium* adressé à sa fille Eustochium, en 406. Palladius s'est fait l'écho des murmures que soulevait, parmi les rivaux de Jérôme à Jérusalem, quelques années plus tard, cette docilité absolue de Paula.

(2) Cf. Hieronymiana, dans le *Bulletin*, 1918, p. 320, sur la date de cette lettre 30. Cette lettre, et la suivante à Eustochium, sont celles dont il est question dans la lettre 32 à Marcella (384).

sons le font exulter. On croirait, à le lire, entendre un écho attardé des exclamations satisfaites du pseudo Barnabé, quand il vient de dévoiler à ses correspondants le mystère de sa gnose :

> De grâce, quoi de plus sacré que ce mystère, quelle volupté plus agréable ? Quels mots, quels miels plus suaves que de savourer la sagesse de Dieu, d'entrer dans ses sanctuaires, d'examiner la pensée du créateur et les paroles de ton maître que la sagesse de ce monde tourne en dérision, de les montrer pleines de sagesse spirituelle. Ah ! que les autres gardent leurs richesses, boivent dans des pierres précieuses, resplendissent dans la soie, se délectent aux applaudissements populaires et, variant leurs plaisirs, n'arrivent pas à épuiser leurs richesses : nos délices à nous sont de méditer sur la loi du Seigneur jour et nuit, de frapper à la porte qui n'est pas ouverte, de recevoir les pains de la Trinité et à la suite du Maître de marcher sur les flots du siècle (1).

Ainsi ardemment, par l'intermédiaire de ces nobles disciples, Jérôme appelait à l'étude de l'Ecriture toutes les âmes de bonne volonté et poursuivait son apostolat intellectuel. C'est encore à Paula qu'il s'adresse pour faire parvenir aux oreilles du clergé romain, où il trouvait trop de mollesse et de torpeur pour le travail de l'esprit, son apologie et ses avertissements. On le critique, on le raille de tant travailler, mais il ne fait que suivre d'illustres exemples. Si la science profane peut vanter ses Chalcentères et ses Varrons, aux ouvrages innombrables, le Christianisme a aussi ses savants; il a cet infatigable Origène qui a trouvé le moyen d'écrire plus d'ouvrages que d'autres ne trouvent le temps d'en lire pendant toute leur vie. Jérôme dresse dans le détail le catalogue, si précieux pour nous, des œuvres du grand travailleur alexandrin. Mais, se demande-t-il tristement, en terminant et comme en faisant un retour sur lui-même, pour tant de sueurs, quelle récompense a-t-il reçue ? Une condamnation par Démétrius son évêque. A l'exception de l'épiscopat de Palestine, d'Arabie, de Phénicie et d'Achaïe, tout l'univers confirme cette condamnation, Rome même réunit contre lui son Sénat, non point à cause de nouveautés dogmatiques, non point pour motif d'hérésie comme actuellement des chiens enragés font semblant de le penser, mais parce que la gloire de son éloquence et de sa science leur était insupportable, et que, dès qu'il parlait, tous paraissaient balbutier. « Pourquoi je dicte ainsi, ajoute-t-il en terminant, à la lueur d'un pauvre lumignon, ces paroles plus rapides que prudentes, tu peux le comprendre si tu penses aux Epicures et aux Aristippes ! » (2). Qui eût dit alors qu'un jour viendrait où ce fer-

(1) Ep. 30, 13, PL 22, 444; éd. Hilberg, 248.

(2) Ep. 33 très importante à cause du double catalogue qu'elle contient, des écrits de Varron et d'Origène. L'édition Hilberg est seule com-

vent panégyriste d'Origène s'estimerait obligé de jeter lui aussi sa pierre et contribuerait plus efficacement que personne à ruiner en Occident la réputation et l'influence de celui qu'il proclamait, en ce temps-là, le docteur par excellence des Eglises, après les Apôtres? (1).

Ferdinand CAVALLERA.

(*A suivre.*)

---

plète, p. 253-59. La date paraît devoir en être fixée plutôt à 385, après la mort du pape Damase qui laissait le champ libre aux adversaires de saint Jérôme, mais cette conclusion est assez précaire.

(1) *Origenem, quem, post Apostolos, Ecclesiarum magistrum nemo nisi imperitus negabit*, préface du *Liber de Nominibus hebraicis*, datant d'avant 392. PL 23, 772; éd. P. de Lagarde, p. 3-4.

LA LUTTE « PHILOSOPHIQUE » EN PROVINCE

LES JEUX FLORAUX DE TOULOUSE

1732-1790

(Suite) (1)

La Politique

Les manifestations contre ce qu'on appelait « superstition, préjugés, fanatisme » devaient continuer aux Jeux Floraux longtemps encore après les audaces des *Eloges* dont nous avons parlé. L'Académie accepte *Le Fanatisme dans le Pérou*, pauvre poème d'un abbé Brunies, qui envie les lauriers de Marmontel, auteur des *Incas* (2). Le Mainteneur marquis de Portes, en séance privée puis en séance publique, fait l'*Eloge de Voltaire* qui venait de mourir (3). *Eloge* qui, d'ailleurs, et sans doute pour cause, ne parut pas au *Recueil*. A la même occasion, le P. Vialar soupire une idylle dialoguée, *Les Bergers de Ferney*,

(1) Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse* : mars-avril, mai-juin, juillet-octobre 1918.

(2) *Recueil des ouvrages de poésie et d'éloquence présentés à l'Académie des Jeux floraux*, 1780. L'abbé Brunies a pris pour devise : « Il vient, le fanatisme est son horrible nom ». Henr. Volt. — Les *Incas* avaient paru en 1778.

(3) *Registre des délibérations de l'Académie des Jeux floraux*, 28 juillet 1780 : « M. de Portes a rempli la séance par la lecture d'un Eloge de M. de Voltaire, maître des Jeux floraux. Il a été délibéré de prier M. de Portes de lire cet ouvrage dans la séance publique du 6 août prochain » : ce qui fut fait (*Registre*, etc., 13 août 1780). — Mort de Voltaire, 30 mai 1778.

où ce religieux de la Doctrine chrétienne osait bien faire dire à Licidas :

« On dresse des tombeaux à de simples mortels;
Notre ami fut un Dieu : dressons-lui des autels » (1).

On ne cesse pas enfin d'y entendre des *Eloges* comme celui de Michel de l'Hôpital (2) et celui de Guy du Faur de Pibrac (3), où l'on revient sur la Ligue, le Fanatisme et la Tolérance; et, en 1787, on couronne ceux de J.-J. Rousseau par Chas et Barrère (4).

Seulement, ces manifestations ne sont plus désormais que des accès ou même que des accidents littéraires provoqués par les circonstances : livre nouveau, discours à l'Académie française, mort d'un auteur célèbre. Se tenant, en effet, pour victorieux, les « Philosophes » ont concentré leurs efforts sur d'autres points.

L'idée première des « Philosophes » avait été, avec la réforme d'un certain nombre d'abus, l'établissement non pas de la liberté politique mais de la pleine liberté individuelle. Nullement « anglais » ni parlementaires, ils restent fidèles à la monarchie absolue, appuyée, il est vrai, sur la « Raison », sur les « Lumières ». Leur idéal est le bon tyran, le roi philosophe entouré de philosophes, Titus, Trajan ou Frédéric II. Mais dans leur poursuite des réformes et de la liberté de discussion, ils se heurtèrent bientôt à l'Eglise et au Parlement. Laissant de côté celui-ci, dont l'hostilité contre le clergé ne pouvait que les servir, ils s'en prirent d'abord à l'Eglise, comme au principal obstacle. Telle fut leur tactique aux Jeux Floraux. Mais, on l'a vu aussi, tout en y combattant « l'hydre du fanatisme », ils ne négligeaient pas leurs autres objets politiques. C'est de leur Politique et de celle des autres écrivains du temps que nous essaierons maintenant de raconter l'histoire, non parfois sans

(1) *Recueil*, etc., 1780. — Devise : « L'univers doutera s'il eût rien de mortel » (Thomas). — Le P. Vialar, de la Doctrine chrétienne, était professeur d'éloquence du collège de l'Esquille.

(2) *Recueil*, etc., 1776. — Par le chanoine Talbert, de Besançon, l'heureux concurrent de J.-J. Rousseau, à l'Académie de Dijon, en 1754, pour le discours sur l'origine de l'inégalité.

(3) *Recueil* de 1778. — Par l'abbé Calvet, de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres, de Châlons-sur-Marne. — « Né dans un siècle dont le souvenir sera toujours tracé dans les Annales du monde, en caractères de sang, Pibrac offrit le modèle inaltérable de l'homme sage, également éloigné des intrigues de l'ambition et des excès du fanatisme... Orateur, poète, magistrat, homme d'Etat et philosophe..., un philosophe citoyen... Le fanatisme, armé d'un poignard... Elle existait déjà cette confédération sacrilège, connue sous le nom de *Sainte Ligue*... »

(4) Nous avons étudié ces deux discours dans le *Bulletin* de juillet 1912.

tomber dans des répétitions que nous prions le lecteur de nous pardonner.

∴

La Muse politique des Jeux floraux ne s'est longtemps inspirée que de Bossuet. Qu'ils exposent l'origine de la société, de l'autorité et de la monarchie, les droits, les obligations et les dangers des rois ou les devoirs des peuples, quelle que soit la matière politique où ils touchent, de 1710 à 1752, poètes et orateurs sont d'abord les disciples de l'illustre théologien : des cinquante pièces qu'ils ont présentées aux Mainteneurs, il n'en est pas une à laquelle on ne pourrait donner facilement pour épigraphe une sentence de sa *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*. L'influence de ce grand ouvrage domine dès le premier jour : publié en 1709, une pièce de 1710, *Le Bonheur des Etats*, en donne aussitôt le résumé. Et elle se fait sentir encore dans un autre poème de 1752, *La Royauté* :

« Monarques écoutez : l'Eternel va parler ! » (1)

Ni les misères qui assombrissent les dernières années du grand siècle, ni les protestations des « patriotes », ni le changement de règne, ni les fautes de Louis XV, ni Fénelon, ni Voltaire et Montesquieu, rien n'a eu puissance de les détacher du grand roi et de son prophète.

Ce n'est pas à dire que dans cette première partie du siècle, les Jeux Floraux n'aient pas subi d'autres influences. On y retrouve sans peine celle de La Bruyère, le hardi moraliste du Souverain et des Grands, celle du Petit Carême de Massillon (2) et, bien qu'il ne soit pas nommé, je crois, avant 1745, celle surtout de Fénelon que nous devons examiner.

---

(1) Il ne s'agit donc pas de Bossuet, historien du peuple romain et auteur des quatre articles. — Au reste, Bossuet fonde le droit divin sur la Bible et l'Evangile, interprétés par sa souveraine raison. Mais cette théorie est celle du Parlement, de la Sorbonne, de l'Eglise gallicane; et d'autres ouvrages l'avaient exposée, notamment le *Traité des droits de la Reine de France*, publié par ordre de Louis XIV, en 1667. Voir encore Pufendorf-Barbeyrac, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, 1707. Cf. LACOUR-GAYET, *L'éducation politique de Louis XIV*, 1898.

(2) Avant l'apparition de la *Politique* de Bossuet, un certain nombre de pages reproduisent la pensée et même les expressions de La Bruyère. Cf. le Discours de 1697, *Recueil*, etc., pp. 7-8; 11-12; 30; 69. Et, plus tard, cf. le Discours de 1726, *Recueil*, etc., p. 109, avec les *Caractères*, Du Souverain, 24. — Pour Massillon, cf. Discours de 1720, et peut-être aussi de 1715 à 1734 : ode sur *l'adulation* (1713); *L'ambition*, ode (1716); *L'adulation*, ode au Roi (1717); *La France au Roi*, poème (1724); *La flatterie des Cours*, ode (1734).

Sur l'origine de la souveraineté, la supériorité du gouvernement monarchique, le droit divin des rois, leur pouvoir absolu mais non pas arbitraire et ce qu'ils sont pour leurs peuples; sur les dangers des cours, de la flatterie et de l'ambition, comme sur bien d'autres points, Fénelon ne pense pas autrement que Bossuet. Mais Bossuet attentif à fonder la Politique sur la religion, à rappeler Dieu à ses Images terrestres, — sans qu'il écarte la raison et les raisons, comme on le dit trop souvent, tire d'abord ses maximes et ses exemples de l'Ecriture sainte. Fénelon qui, au lieu de l'Eternel fait parler Minerve et dialoguer les grands hommes, examine la conscience des rois ou s'entretient avec Ramsay (1), apporte les enseignements de la morale et de la philosophie, de la raison, et, par là, se prête bien mieux aux discours académiques. Et telle est une partie de son influence : il appuie de sa popularité la doctrine de Bossuet et aide les écrivains à la développer (2).

Il est des points où son action est beaucoup plus personnelle. Bossuet qui condamne sévèrement les guerres d'ambition, reconnaît de nombreux motifs de guerre juste et qu'avec les conditions requises la guerre n'est pas seulement légitime mais pieuse et sainte. C'est Dieu qui forme les princes guerriers et les rois sont toujours armés. On sait, au contraire, la haine de Fénelon pour les conquérants. Il en parle avec une violence, un fiel qui l'étonne lui-même (3). Au reste, il ne suffit pas

---

(1) Œuvres politiques de Fénelon parues de 1699 à 1787 : *Télémaque* (1699); *Dialogues des morts* (1712-1718); *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* (ou *Directions pour la conscience d'un roi* (1747); *Lettre à Louis XIV* (1787).

Ramsay : *Essai philosophique sur le gouvernement civil... selon les principes de feu M. de Fénelon* (1721). — *Histoire de la vie de Fénelon* (1723).

Sur le prestige et l'influence politique et littéraire de Fénelon au XVIII[e] siècle, on consultera la thèse très savante de M. Albert Chérel (1917) : *Fénelon au* XVIII[e] *siècle en France* (1715-1820). Jamais question de cette nature n'avait été traitée avec une pareille érudition. Mais on prendra garde que l'auteur ne distingue pas assez les idées propres à Fénelon de celles qui lui sont communes avec des écrivains antérieurs et qu'ainsi, ne se préoccupant guère de dépendances verbales ni d'indication faites par les auteurs, il soumet à l'influence de Fénelon des écrivains qui ont bien pu puiser ailleurs, dans Bossuet par exemple, les mêmes théories.

(2) C'est, par exemple, la pure doctrine de Bossuet que la thèse du II[e] Discours de 1726 : « *Le bonheur des peuples fait la plus solide gloire des rois* »; et celle du discours de 1738 : « *Le gouvernement monarchique* (entendez : la monarchie pure et héréditaire) *est le meilleur de tous.* Mais le premier emprunte son plan et ses idées au livre V[e] de *Télémaque* et le second ne semble que l'analyse de l'*Essai philosophique* de Ramsay.

(3) *Dialogues des Morts*, XVII. Socrate et Alcibiade.

qu'une guerre soit juste, il faut qu'elle soit « nécessaire, indispensable au bien public ». En certains cas, on doit même « acheter la paix sans mesure » jusqu'à céder une partie du territoire. On dirait souvent que son unique objet a été de former un roi pacifiste. D'autre part, les guerres du dernier règne, si nombreuses et si cruelles qu'elles arrachèrent à Louis XIV mourant sa propre condamnation, et celles plus néfastes encore de Louis XV, provoquèrent une réprobation générale qui faillit anéantir le sentiment patriotique au profit d'un vague humanitarisme et qui devait favoriser grandement la politique des « Philosophes ». En attendant les Philosophes, on s'empresse sur les pas de Fénelon.

Tout d'abord, il y eût quelque hésitation devant le prestige de Louis XIV. Si les deux discours de 1714, *Sur les avantages de la paix* protestent violemment contre la guerre et la gloire militaire (1) en des termes qui rappellent les *Dialogues des Morts* et *Télémaque*, le patriotisme encore ardent, demeure fier des victoires remportées au prix des plus grands maux; on ne veut voir dans Louis XIV que le héros « armé par la Justice » (2). Et nous sommes ramenés à La Bruyère et au Massillon qui bénit les drapeaux du régiment de Catinat.

Après la mort de Louis XIV, sous la Régence et dans les premières années de Louis XV, on se rapproche de plus en plus de Fénelon. On ne renie pas encore la gloire militaire : on n'oublie pas les enseignements de Bossuet (3); mais l'invective contre la guerre devient plus ardente (4) et l'on insiste pour

---

(1) *Recueil*, etc., pp. 90, 102 : « Les peuples (dans la dernière guerre) ne semblaient combattre que pour se disputer non pas la gloire des armes, mais la honte et l'opprobre de la férocité », invective toute inspirée, pour la violence et jusqu'aux expressions, du *Dialogue des morts* XVII, paru deux ans plus tôt (1712). — De même, ce que les deux discours pensent du préjugé de la gloire militaire si estimée du vulgaire et réprouvée des sages, leur idéal d'un Etat dont la paix fait le bonheur et d'un Prince qui a plus de mérite à se vaincre lui-même qu'à triompher du monde, les avantages qu'ils aperçoivent dans la paix et les maux qu'ils montrent dans la guerre, on le retrouve dans le livre V de *Télémaque*.

(2) *Recueil*, 1714 : *Le Héros*, ode sur la paix d'Utrecht; *Plainte du Rhin*, poème; *Le grand pasteur des Francs*, poème. — 1716 : *La guerre*, ode; *Aux Muses sur la mort de Louis le Grand*, élégie. 1721 : *Les Nymphes de Versailles*.

(3) *Caractères* : *Du Souverain*.

(4) *Recueil*, 1724 : *Le destin et un poète*, ode; *La France au roi*, poème; *La guerre*, poème :

> « L'ours ne craint point de l'ours l'âpre férocité,
> Du tigre furieux le tigre est respecté,
> Contre les Animaux d'espèce différente
> Ils tournent les efforts de leur dent dévorante.

avoir un roi pacifique. On demande au Régent d'enseigner au jeune roi, « nouvel enfant d'un sage Ulysse » (1), « les maximes sublimes qu'il tient de Minerve » (2); à la Muse de lui cacher les exploits de ses aïeux pour ne lui parler que des vertus de son père, l'élève de Fénelon, le prince incomparable.

« Quel amas de vertus ! quelle vive lumière
Quels talents ont brillé dans sa courte carrière ! (3)

Voici enfin des traits essentiellement féneloniens. Bossuet veut que les rois soient toujours armés et que la paix même ne leur serve que pour se fortifier. Mais, disait Fénelon, quel besoin au prince de munir ses places ou d'avoir une armée s'il a rendu son peuple vertueux et gagné son amour.

« Assuré de nos cœurs, que ne vaincra-t-il pas » (4).

Surtout on exprime son mépris de la politique extérieure au profit de l'Humanité et de la Bienfaisance, dans le discours de 1726 : « *Le bonheur des peuples fait la plus solide gloire des Rois* », œuvre de M. Malauberc, archiprêtre de Grenade.

« Que me servira-t-il que mon Roi ajoute conquêtes sur conquêtes, si je suis moi-même du nombre de ceux qui gémissent sous le poids de sa gloire (5).

« Lâches flatteurs, vous n'inspirez jamais ces réflexions, mais les Rois les font d'eux-mêmes tôt ou tard. Celui que nous avons vu naître et que nous avons vu mourir, appelé grand pendant sa vie, jamais si grand qu'à la mort, regardait comme une tache à sa gloire d'avoir poussé trop loin celle des armes... Vrai Père, Héros consommé, qui sentait bien que le grand Capitaine ne fait pas toujours le grand Roi; que *la perfection d'un Souverain consiste à se renfermer dans le gouvernement de ses peuples*, et qu'un petit nombre d'années passées dans

---

L'Homme, ennemi de l'homme et son lâche assassin.
Fait consister sa gloire à leur percer le sein. »

Cf. *Télémaque*, XIII : « Les hommes sont tous frères et ils s'entre-déchirent; les bêtes féroces sont moins cruelles qu'eux. Le lion ne fait point la guerre aux lions ni le tigre aux tigres; il n'attaque que les animaux d'espèce différente; l'homme seul, malgré la raison, fait ce que les animaux sans raison ne firent jamais. »

(1) *Recueil*, 1716 : *A Son Altesse Royale, Mgr le duc d'Orléans, Régent du royaume.*

(2) *Recueil*, 1716 : *La Régence de Mgr le duc d'Orléans*, ode.

(3) *Recueil*, 1717 : *Au Roi*, poème. Cf. *Dial. des Morts*, XVII : « La guerre est un mal qui déshonore le genre humain : si on pouvait ensevelir toutes les histoires dans un éternel oubli, il faudrait cacher à la postérité que les hommes ont été capables de tuer d'autres hommes ».

(4) *Recueil*, 1717 : *Au Roi*, poème. — Cf. *Télémaque*, V; *Dial. des Morts*, X.

(5) Cf. La Bruyère, *Du Souverain*, 24 : « Que me servirait comme à tout le peuple que le Prince fût heureux et comblé de gloire... si je vivais dans l'oppression et dans l'indigence... »

une tranquillité attentive, est bien plus avantageux à la Nation qu'un long tissu de victoires qui coûtent tant de larmes et de sang » (1).

Un autre trait non moins caractéristique de la sagesse de Mentor c'est un *certain* éloge de l'agriculture. Le déplorable état des campagnes, ruinées par la guerre et le fisc, aurait dû, semble-t-il, le faire reprendre de bonne heure par les poètes et les orateurs. Pourtant, je ne le vois apparaître qu'à la fin et dans une seule pièce : *Le laboureur*, idylle (1749). Le monde ne connaît point les laboureurs. Ils n'en méritent pas moins « l'estime des humains ». Protégés par le travail contre les erreurs et le vice, ils respectent les lois du mariage, ne connaissent ni la cupidité ni l'ambition si funeste à la patrie » et remplacent le luxe par l'innocence. « Utiles à l'Etat dans la paix, dans la guerre », c'est par leurs mains que les héros moissonnent les lauriers et que la Paix nous accorde ses dons. En vain quelques-uns célébreront-ils les arts de luxe « qui ne servent que nos désirs,

« Brillants fléaux, présents de la haine céleste »,

les laboureurs servent nos besoins et, comme ils sont nécessaires, suffisent à notre bonheur :

« Leurs mains tirent du sein de la terre féconde
Les trésors seuls réels, seuls utiles au monde. »

Cependant quelle misère est la leur ! Les poètes ont beau dire :

« Privés de tous les biens que leur main nous dispense,
Les tristes laboureurs vivent dans l'indigence
En naissant destinés aux plus rudes travaux,
Ils n'éprouvent jamais ni plaisir ni repos. »

Et, pour comble d'injustice, ils sont méprisés des riches qu'ils nourrissent :

« Hélas ! pourquoi faut-il qu'un injuste mépris,
Des Bienfaiteurs du monde aujourd'hui soit le prix ! »

Souvenir attristé des campagnes de Salente...

Telle fut, dans la première partie du siècle, l'influence directe de la politique de Fénelon sur les Jeux floraux, ni très étendue, ni très profonde. Sauf en ce qui concerne la guerre, ils n'ont repris aucune de ses idées politiques particulières, ni sa monarchie tempérée par la noblesse, les Etats généraux et les Parlements, ni ses lois somptuaires, ni son vague communisme. Où

(1) Cf. *Dialogue des Morts*, LXIV, *Louis XII et François Ier* : « Il vaut mieux être père de la patrie en gouvernant paisiblement son royaume que de l'agrandir par des conquêtes. »

retrouver encore son examen du grand règne, âpre, irrité, porté aux parties les plus tendres et je ne sais quel accent d'animosité personnelle contre Louis XIV ? Où, d'une manière générale, son esprit de critique et de réforme, cet esprit tourné vers l'avenir qui devait le rendre si cher aux « Philosophes » ? Quelques-uns des traits qui lui sont propres apparaîtront un jour aux Jeux floraux, mais beaucoup plus tard, et sous les espèces de ceux qui se prétendent ses disciples, les « Philosophes » et les Economistes. Bref, la société toulousaine, religieuse, parlementaire et encore subordonnée, était demeurée fidèle à Bossuet.

∴

Nous avons rencontré jusqu'ici des moralistes et des théologiens, non des politiques. Orateurs ou poètes, ils ne se présentent ni en critiques ni en réformateurs. Ils ne recherchent pas les principes des diverses formes de gouvernement et les conditions de leur établissement, de leur développement et de leur durée. Sincèrement attachés à la monarchie française, les fautes ou les erreurs de Louis XIV et de Louis XV ne leur donnent point l'idée d'une autre constitution politique. Ils n'examinent point le principe d'autorité. Quand ils rappellent au roi que Dieu l'a fait non pour lui mais pour le bonheur de ses sujets, ils ne veulent pas dire que la fin des gouvernements est d'assurer l'indépendance légitime de l'individu, la liberté civile. Encore moins réclament-ils la liberté politique, le droit de participer à la législation des lois. Ils s'adressent au roi au nom des intérêts du roi : l'Etat, c'est le roi. Quand ils lui parlent de justice, de gloire et d'élévation, c'est en précepteurs qui instruisent les rois sans les offenser. Pareillement, s'ils condamnent l'esprit conquérant et la guerre, vantent les bienfaits de la paix et déclament contre les tyrans, c'est en philosophes ou en orateurs qui développent des lieux communs vieux comme Athènes. Quelques-uns, il est vrai, protestent contre les impôts excessifs et l'orgueil des traitants ou s'apitoient sur la misère des campagnes, mais en passant et ils leur trouvent tout de suite l'excuse du malheur des temps ou du malheur des princes trompés par des courtisans ambitieux. Bref, ce sont toujours des fidèles et c'est pourquoi, quelle que soit la hardiesse de leur parole, le pouvoir ne les inquiète pas davantage qu'il n'inquiétait leurs ancêtres, La Bruyère et Massillon. Bien loin d'être des politiques, ils ne savent même pas en quoi consiste la politique. Un poème de 1754, en plein encyclopédisme, ne la conçoit pas autrement qu'une ode de 1736. Elle est l'art de tromper, elle est non pas Machiavel, mais le machiavélisme, et son plus illustre représentant, ils le voient dans Cromwell dont ils se

souviennent qu'il avait été, selon Bossuet, « un hypocrite raffiné autant qu'habile politique ».

Cette sagesse ou cette ignorance ne pouvaient pas durer. Après le succès prodigieux de l'*Esprit des lois* (1748) et de l'*Encyclopédie* (1751), le retentissement ou le « scandale » du *Discours sur l'inégalité* (1755) et l'apparition des autres ouvrages des Philosophes et des Economistes, au milieu de l'effervescence incroyable des esprits, excités de toutes manières par des théories que démontraient les faits de tous les jours, l'Académie toulousaine devait entrer aussi dans le grand mouvement qui aboutit à la Révolution.

Le « fanatisme » excepté, il semble que la première attitude politique des Jeux floraux fut une attitude de protestation contre l'esprit de nouveauté qui montrait un peu partout, dans la vie sociale et dans les institutions, des préjugés à détruire et regardait les choses du passé comme « des édifices antiques indignes de charmer ou de fixer les regards ». En attendant les discours de 1756 et de 1762, ils proposèrent donc pour 1755 le sujet suivant : « La raison fait souvent respecter des Préjugés qu'elle condamne »; et couronnèrent Poulhariez, avocat au Parlement.

Pour établir sa thèse, l'orateur s'était servi principalement de l'*Esprit des lois* (1). Préjugé de l'homme « né » ou de l'homme en place préféré à l'esprit ou à la vertu, au mérite; préjugé du droit d'aînesse préféré à la justice; préjugé de l'honneur duelliste préféré au « citoyen honnête-homme »; préjugé des choses établies, qu'elles soient « utiles ou sacrées », préféré à de bonnes lois; préjugés de l'éducation et de l'exemple qui font croire à l'homme qu'il est libre quand il est esclave; préjugé contre la noblesse commerçante; c'est la liste des erreurs de la société aristocratique française, liste redoutable « de choses que l'on ne devrait envisager qu'à travers le bandeau que le Vulgaire porte sur les yeux » sur lesquelles cependant, déchirant « le voile qui arrête le trop grand jour », Poulhariez « éclaire les âmes ». Oui, ce sont là des préjugés, mais utiles, nécessaires, « des lois de la nature »; et « le grand art de celui qui gouverne est de savoir se servir, pour affermir son empire, de ce qui semblait devoir le renverser ». Mêmes exemples à peu près et même idée que chez Montesquieu : les préjugés, parce qu'ils ont des rapports nécessaires avec les mœurs et les lois, doivent être respectés bien que condamnés par la raison (2).

---

(1) Livres XI, XIV, XVIII, XX.

(2) Un concurrent de Poulhariez, le P. Monestier S. J., s'attaque à des préjugés bien différents, ceux de la gloire ou fausse gloire, du chau-

C'est ainsi que Montesquieu fit son entrée aux Jeux floraux (1755). Son nom, si j'ai bien lu, n'y avait pas été cité auparavant. Jusqu'alors on y paraît ignorer les *Lettres Persanes* et les *Considérations*. Parmi les ouvrages sur les Grecs et les Romains, une ode de 1742 ne signale que ceux des PP. Carrou et Rouillé, de Rollin et de l'abbé Guion. Une autre de 1749, *Les Romains*, est dédié à Crevier. Un poème de 1751, *La décadence de l'empire romain*, et un autre de 1759, *La République romaine changée en monarchie*, s'inspirent de Bossuet. Un discours de 1752, comme beaux livres d'histoire parus « sous les auspices de l'esprit philosophique » rappelle seulement l'abbé Vertot et son *Histoire des révolutions de la république romaine*. *L'Esprit des Lois*, ni l'abbé Forest, ni Dom Pont dans leurs Discours de 1753 : *Combien les sciences sont redevables aux Belles-Lettres*, ne le comptent parmi les travaux d'histoire et de jurisprudence. Si Poulhariez, en 1755, comme on l'a vu, l'utilise largement, il ne le cite qu'une fois, en note. Encore est-ce à propos de la nécessité du luxe dans une monarchie et préfère-t-il conclure sur une parole du « Docteur Hume », le profond politique » qui a montré que « le législateur sage conserve les principaux piliers et les supports de la constitution ». Mais enfin le nom de Montesquieu a paru. A partir de ce moment, poètes et orateurs viendront puiser des faits et des principes dans son *Esprit des Lois* et jusqu'à la fin du siècle il n'y aura guère d'année où l'on ne fasse son éloge (1).

Au reste, si l'ingrat Poulhariez l'a gardé dans l'ombre, une ode de l'année suivante, *Sur la mort de M. de Montesquieu*, met en vers son *Eloge* par d'Alembert et le présente magnifiquement à l'Académie florale (2). Il est « le bienfaiteur et l'ami de l'humanité »... Ses vertus honorent la nature humaine... Sa mort est une calamité... Ses *Lettres Persanes* ont fait de lui le *Démocrite* français. Son *Temple de Gnide* a toute la naïveté de l'Amour pastoral. Ses *Considérations* font la gloire de « Clio ». *L'Esprit des Lois*... :

---

vinisme, du bonheur d'ici-bas, de la vanité qui rend content de son sort, de la mode, de l'excès de civilité, des théories scientifiques reçues. Voilà qui était sage mais qui dut paraître bien en retard !

(1) Barrère, *Eloge de J.-J. Rousseau*, 1787 :

« Montesquieu dictait des lois aux Souverains et soulevait d'une main hardie le voile que l'ignorance et la politique avaient jeté sur les peuples. »

(2) Montesquieu mourut le 10 février 1755. Son *Eloge* par d'Alembert parut en tête du tome V de l'*Encyclopédie*, 1755.

« Je vois du haut des airs ce nouveau Prométhée
Du feu de la raison éclairer les Humains :
Il parle, l'Homme pense, et la terre domptée
Lui remet ses destins ! » (1)

La critique « philosophique », non contente de s'exercer sur les mœurs et les manières, avait attaqué une doctrine essentielle, celle de la royauté paternelle. A la suite de Platon, un grand nombre de penseurs modernes notamment Richelieu, Bossuet, Fénelon et le Mably de 1740, avaient vu dans l'autorité paternelle l'origine et le modèle de la monarchie. Le gouvernement monarchique était ainsi le premier en date et le meilleur des gouvernements. De plus, image du père, comme le peuple est l'image des enfants, le roi est absolu, supérieur, sinon aux lois fondamentales, du moins à toutes les autrss; et c'est non pas la loi, non pas des devoirs et des droits, mais l'amour réciproque des sujets et du souverain qui garantit l'obéissance et la liberté des citoyens, toute la vie de l'Etat. Or, après Sidney et Locke, l'Encyclopédie rejetait cette doctrine. Dans l'article : « *Autorité politique*, Diderot enseignait que l'autorité a son origine non pas dans la nature ou autorité paternelle mais dans le consentement des sujets, et qu'elle est donc bornée par les lois (2). Rousseau, de son côté, se prononçait pour Locke (3). Enfin, Montesquieu avait substitué l'honneur à l'amour comme principe des gouvernements monarchiques. C'était menacer les ressorts mêmes de la constitution française.

D'autre part, à cette époque (1751-1758) le refus des sacrements, les impôts arbitraires et les prodigalités de la cour rendaient furieuse la lutte des Parlements avec le roi. Le Parlement faisait remontrances sur remontrances, parlait au nom du « droit de la Nation » et en 1753 établissaient hardiment que « si les sujets doivent obéissance aux rois, les rois doivent obéissance aux lois ». Le roi cependant, tantôt pour et tantôt contre le Parlement, l'exilait et le rappelait, lui substituait la grand-Chambre, multipliait les lits de justice et les coups de force, se conduisait en véritable despote. Ces violences et la mauvaise administration des finances inquiétaient la confiance publique.

De là, sans doute, le discours de 1756 : « L'Amour mutuel du Prince pour les Sujets et des Sujets pour le Prince est le plus ferme appui d'un Etat monarchique ». Castilhon, l'orateur couronné, y enseigne avec l'*Esprit des lois* que les ressorts

(1) *Recueil*, 1756 : *Ode sur la mort de M. de Montesquieu*.
(2) *Encyclopédie*, t. I (1751).
(3) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité* (1755). *Œuvres*, éd. Hachette, t. I, p. 118.

des gouvernements despotiques et démocratiques sont la crainte et la vertu; que la nature du gouvernement monarchique consiste dans des pouvoirs intermédiaires, toujours dépendants, toujours subordonnés; que le monarque tend naturellement au despotisme, le peuple à la licence et l'anarchie à la tyrannie; que la vertu est inutile et même, selon lui, dangereuse à la monarchie; qu'enfin le Parlement est le dépositaire des lois, chargé de les annoncer et de les faire exécuter.

Mais ce n'est pas l'honneur, comme le voudrait Montesquieu, c'est l'amour qui conserve la nature du gouvernement monarchique : le roi qui aime ses sujets n'est pas tenté de despotisme et le peuple qui aime le prince ne cède pas à son instinct d'indépendance et de révolte. Sans doute, l'honneur est nécessaire, mais ne cherchant que l'éclat et la gloire, il devient ambition et désobéissance, si l'amour ne le guide pas.

Et c'est l'amour encore qui, dans une monarchie absolue, meut les différents ressorts dont l'activité fait sa force et sa durée, la confiance, l'émulation et l'héroïsme pendant la guerre; les lois, les finances, le commerce, les arts et les sciences pendant la paix. — On aura, sans doute, remarqué l'absence de l'agriculture.

∴

En 1759, aux remontrances du Parlement de Paris sur l'arrestation et l'exil des parlementaires de Besançon, le roi avait répondu que :

« l'universalité, la plénitude et l'indivisibilité de l'autorité résidaient en sa personne, que le droit de la nation n'était point distinct des lois qui avaient en lui leur source et leur principe; que lorsqu'il usait, dans un esprit de justice et de raison, du pouvoir absolu qui lui appartenait, on ne pouvait dire qu'il suivît une voie irrégulière; et que s'il consentait à s'expliquer sur des principes que personne ne pouvait ni ne devait mettre en question, c'était par pure bonté. »

Après l'avoir longtemps pratiqué, le roi affirmait enfin et justifiait l'absolutisme.

Le Parlement de Paris avait été suivi des autres Parlements. Entre tous, celui de Toulouse osa bien remontrer que

« Les conseillers de Besançon avaient donné par leur constance un exemple admiré de la France et de l'Europe; que leur exil portait atteinte aux droits qu'avaient tous les citoyens de n'être punis que conformément aux lois et après un examen juridique fait par leurs juges naturels; que la nation entière était effrayée de l'offense faite à ses libertés les plus légitimes; *qu'il n'y avait que des ennemis du bien public qui eussent pu conseiller au roi ce coup d'autorité*, et qu'en renversant les formes sous lesquelles la vérité et la justice se manifestaient chez tous les peuples policés, *on préparait les voies à l'anarchie et à l'indépendance*. » (Nov. 1760.)

Mais les amis de la royauté approuvaient qu'on eût fait parler Louis XV en souverain. Et les théories de quelques écrivains célèbres favorisaient cette attitude. A Voltaire toujours hostile aux Parlements et qui recommandait le despotisme d'un roi philosophe s'étaient joints les Economistes, eux aussi recommandant le despotisme, un despotisme qu'ils appelaient légal mais où la plupart voulaient voir le despotisme arbitraire. Quesnay, par exemple, formulait ainsi la première de ses *Maximes* parues en 1758 (1) : « Que l'autorité souveraine soit unique et supérieure à tous les individus de la société et à toutes les entreprises injustes des intérêts particuliers. Le système des contreforces dans un gouvernement est une opinion funeste qui ne laisse apercevoir que la discorde entre les grands et l'accablement des petits ».

Au contraire, la presse répétait à satieté les mots de nation, de citoyen, de liberté. Absolutistes en politique, Gournay et Quesnay demandaient toute liberté dans la vie économique : laisser faire, laisser passer. Les « Philosophes » ne cessaient de réclamer la liberté de discussion : laisser penser. Les livres abondaient, démolissant le passé et apportant leurs rêves de cité nouvelle et parfaite. La mode était surtout aux idées libérales, aux républiques antiques, à la constitution anglaise. Selon le mot de d'Argenson, il s'élevait de tous côtés « un vent d'anti-révélation et d'anti-monarchisme ». On craignait une révolution.

Ces dangers, on ne les ignorait pas à Toulouse. Déjà en 1755 les Jeux floraux avaient fait imprimer dans leur Recueil le discours du P. Monestier, qui avait durement condamné l'audace et les prétentions des réformateurs :

« La Patrie rejette avec horreur de son sein ces Génies hardis et téméraires qui, loin de se plier aux Lois établies et aux opinions que la Politique a intérêt d'accréditer, s'efforcent d'introduire des vérités dangereuses. »

Et l'on se souvient peut-être des vives paroles que nous avons citées ailleurs du Mainteneur de Progen :

« Sous le prétexte spécieux de combattre les préjugés, les Philosophes de ce siècle détruisent tous les usages reçus, mettent à la place des vrais principes les paradoxes les plus bizarres, souvent même les plus dangereux. Sans cesse occupés de leur intérêt personnel, ils ne parlent que de bien public. Travaillant de toutes leurs forces à rompre les liens de la société, ils prétendent au titre précieux de citoyen et répètent à tout propos le mot de patrie: d'autant plus redoutables que l'éloquence de quelques-uns d'entre eux séduit, attache, enlève même quelquefois le lecteur » (2).

---

(1) *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758).

(2) *Recueil*, 1765 : *Semonce* pour l'année 1764.

Contre le despotisme des uns et le républicanisme des autres, contre le mouvement révolutionnaire qui s'attaquait à toutes les branches de l'administration, les Mainteneurs proposèrent pour 1762 un discours sur « *les dangers de l'esprit de système dans le gouvernement des Etats* » et donnèrent le prix au P. Navarre, professeur de philosophie au collège de l'Esquille.

Une des plus grandes et des plus justes causes du succès de l'*Esprit des Lois* avait été son utilité. « Se plaçant à égale distance des chimères de la théorie et des abus de la pratique, Montesquieu montrait au législateur la limite de ses pouvoirs et à l'utopiste celle de ses rêves. C'était saisir à la fois, pour l'humanité et pour la science, le point de vue le plus élevé et répondre de la manière la plus directe aux besoins spéciaux de son temps. On allait s'égarer dans l'idolâtrie anglaise; Montesquieu fit voir qu'à chaque peuple convient une loi propre » (1). Le mérite du P. Navarre est de l'avoir bien compris.

Il définit d'abord la fausse et la véritable science de gouvernement. La véritable est celle de Montesquieu qui, « par une observation assidue et pénible des événements politiques, s'éleva à la connaissance des premiers ressorts qui sont l'âme des gouvernements.

« Après une vie entière d'observation, Montesquieu s'éleva jusqu'à l'origine des Empires. Il vit ce petit nombre de principes féconds qui ont produit tous les gouvernements; et dans la pureté, le mélange et l'altération de ces principes, il vit la grandeur, les variations et les décadences des Etats. Montesquieu est le Newton du monde politique. »

Au contraire, le faux esprit de système, le faux Politique, téméraire et dédaigneux de l'expérience, prenant pour objet « des hommes imaginaires qui se prêtent avec docilité à tous les arrangements » ne consulte que la hardiesse ou le délire de son imagination. Il méprise les institutions et les hommes du passé.

« Voulant briller seul sur le grand théâtre de la Politique, les Héros des Nations, les Montesquieu, les Ximénes, les Richelieu, ne sont autour de lui que des Personnages muets. »

Il prend « ses rêves pour les lumières d'un génie créateur et propose sans cesse « d'autres dispositions, d'autres vues, d'autres objets qui ne peuvent produire que des révolutions ».

Or, d'après le P. Navarre qui reprend certaines indications de l'*Esprit des Lois* en les complétant (2), voici les rêves politiques du temps, ennemis d'une sage administration. On rêve d'abolir les privilèges des ordres de l'Etat, des provinces et des

(1) Matter, *Histoire des doctrines morales et politiques*, t. III, p. 158.
(2) C'est ainsi, par exemple, qu'il rappelle les théories des Physiocrates aux prises avec les Colbertistes et les financiers: il fait allusion

villes, ceux même de distinction et de rang. On condamne la culture des arts. Quand on n'oublie pas l'agriculture, on la sacrifie à l'industrie et au commerce : sous prétexte de liberté de commerce on fait « passer en des mains étrangères les aliments nécessaires à la vie de l'infortuné plébéien »; sous prétexte d'écarter des semences que l'on juge mauvaises, mais qui rapportaient un fruit utile, on réduit à l'indigence le Laboureur qui laisse inculte sa terre. Privé de ses droits naturels et du crédit, le commerce est ruiné. On veut attirer et retenir la Richesse à la cour et à la capitale. On enseigne que la vraie valeur n'est pas le numéraire mais le papier et l'on ru[illegible] ou bouleverse les nations. On travaille à abolir dans le corps militaire « les usages et les coutumes » qui, liant les généraux et les soldats, font la puissance et la gloire d'un Etat. On attaque enfin dans la vie sociale, militaire ou économique tels usages, formes ou procédés, préjugés sans doute, mais si inhérents et chers à la nation qu'ils en forment les ressorts.

Rêves bien plus funestes. Croyant porter le suprême pouvoir à un plus haut degré de plénitude et de perfection on s'étudie à élever le Souverain au-dessus des lois fondamentales de l'Etat, de la Religion et du bien public qui ne seraient que des préjugés. On voudrait mettre le Prince au-dessus de l'Eglise comme d'autres mettent l'Eglise au-dessus de lui. On lui accorde « la totalité du pouvoir » et, avec les Parlements, on abolit les corps politiques de l'Etat placés entre le Souverain et le peuple. Dans les Républiques, on introduit ou l'égalité extrême ou le luxe; dans les Etats despotiques, l'excès de tyrannie ou l'esprit d'indépendance; dans les Monarchies, les honneurs à la place de l'honneur et, par la noblesse commerçante, la confusion des rangs. Surtout, on ne tient compte ni de la constitution, ni du caractère, ni du climat, ni de la religion, ni des mœurs d'un Etat et l'on propose pour une monarchie ce qui convient à une république; pour la France ce qui convient aux Anciens ou aux Anglais, pour un Etat réel, la « Paix perpétuelle », laquelle ne convient qu'à un Etat idéal.

Or, ce sont là tout autant de fausses idées ou de projets dangereux, funestes au bonheur des peuples où ils éveillent et entretiennent l'esprit d'inquiétude, de mécontentement et de révolte, funestes à l'autorité législative, funestes à la stabilité

---

aux « projets » de l'abbé de Saint-Pierre contre les titres de noblesse, la vénalité des charges militaires et les coutumes locales; et à la querelle qui s'engagea autour du livre de l'abbé Coyer : *La noblesse commerçante* (1756), [illegible] aux remontrances des ordonnances des Parlements leurs libres [illegible] à leurs expressions à propos du despotisme et des rapports de l'autorité spirituelle avec le pouvoir temporel, etc.

des Etats dont ils corrompent les principes et changent la constitution.

Le respect des privilèges est nécessaire à la tranquillité et à l'harmonie de l'Etat. Les arts sont « l'origine de la félicité publique, la cause première des richesses, l'objet et le fondement de l'industrie, le ressort du commerce, la force motrice des combats, l'âme des victoires, le principe de la civilisation ». L'agriculture, « puissance absolue qui ne dépend d'aucune autre et dont toutes les autres dépendent, fournit à tout l'existence et la vie. Le commerce, « mobile universel, capable de se suffire à lui-même s'il est libre, est « la corne d'abondance publique ».

Le Monarque, bien loin d'être au-dessus des lois, y puise toute sa force. Les Parlements et les corps intermédiaires, au lieu de lui enlever de sa puissance, l'assurent de la soumission de ses sujets, comme ils répondent à ses sujets de sa législation. Grâce à eux, il ne propose pas des lois hasardées ni inutiles qu'il doit abroger ou modifier, au grand détriment de son autorité; il ne foule pas aux pieds les maximes essentielles, supérieures à la révolution des temps et au changement des mœurs; il n'empiète pas sur l'Eglise, mais empêche « le Pontife de porter une main ambitieuse sur le sceptre ». Et quelle erreur de prendre que la totalité du pouvoir réside en lui ! Elle réside dans l'union indissoluble et le juste rapport des trois Etats.

Comme les vrais ressorts des gouvernements démocratiques et despotiques sont la vertu et la crainte, celui des monarchies est l'honneur. Aussi, l'inégalité des rangs y est-elle nécessaire et il faut condamner le système de la noblesse commerçante.

Quant à la meilleure des constitutions, elle n'est pas celle « qu'enfante un cerveau enfermé dans ses rêves » de perfection idéale, ni une constitution « accommodée à la forme des gouvernements étrangers, mais celle qui est le résultat séculaire « du caractère, du climat, de la religion, des mœurs d'une nation ».

Ainsi le P. Navarre expose et repousse ce qui lui paraît les rêves politiques du temps « les abus de l'esprit de système appliqué au gouvernement des Etats »; ainsi, dans cette exposition comme dans cette critique utilise-t-il, au profit de la monarchie française traditionnelle et des doctrines parlementaires, non pas uniquement mais surtout l'*Esprit des Lois*. Il en reprend jusqu'à l'accent déclamatoire quand il parle du despotisme.

« Quels avantages trouvera donc l'Autorité tyrannique dans les innovations de l'Esprit de Système ? C'est de faire naître dans les cœurs des Peuples le barbare regret de n'avoir pas assez de haine pour l'accumuler sur la tête du Souverain, et le désir encore plus barbare d'oublier que le Tyran est leur Prince et qu'ils sont ses Sujets. Si l'Esprit Sys-

thématique, aveuglé par ses idées, regarde ce présage comme une crainte ou une vision chimérique, qu'il entre lui-même dans Rome, dans Constantinople, dans Carthage, dans Athènes, dans Argos, dans Syracuse; qu'il pénètre jusques dans les Palais des Caligula, des Suffètes, des Pisistrate, des Denis; qu'il considère les murs encore teints du sang de ces Tyrans; qu'il en suive les traces jusques dans leurs tombeaux; qu'il interroge leurs mânes, et qu'il fasse attention à leur réponse; qu'il consulte les Annales de l'Univers; qu'il lise et qu'en lisant il frissonne d'effroi ! »

L'*Année littéraire*, rendant compte de ce discours, écrit :

« Ce discours est rempli d'excellentes choses raisonnées et approfondies : beautés préférables à ce clinquant d'oraison qui ne sert qu'à cacher un vide de pensées, et qui, si l'on peut le dire, est comme un tombeau superbe qui ne renferme que des cendres inanimées. Le Père Navarre me paraît avoir des lumières et de la sagesse. Peut-être désirerait-on que ces idées philosophiques fussent animées d'un peu plus de chaleur » (1).

« Un peu plus de chaleur ? » Que désirait donc Fréron ? Jugeait-il plus passionnée la page, encore récente, de Rousseau : « C'est du sein de ces désordres et de ces révolutions que le despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse », etc. ? Il pouvait souhaiter moins d'érudition antique et d'emphase, mais dans une assemblée officielle et en ces jours où pamphlétaires et prédicateurs de la cour rappelaient au roi non plus le sort des anciens tyrans mais la mort de Charles Ier, qu'espérait-il entendre de plus audacieux ou de plus menaçant ? Quoi qu'il en soit, les Jeux floraux et le Parlement de Toulouse marchaient d'accord et parlaient au pouvoir sur le même ton.

Les poètes soutenaient les mêmes thèses que les orateurs. Un poème de 1752, *La Royauté*, reproduit la *Politique* de Bossuet. Il n'appartient qu'à Dieu de former les grands rois. Pères du peuple, les rois ont besoin de l'amour de leurs sujets : sans lui, leur pouvoir est un trop lourd fardeau. Images vivantes de la divinité, leur pouvoir est suprême, non pas arbitraire : ils font régner les lois.

En 1759, une ode aux Rois, *La Souveraineté*, se tient plus près de Fénelon. Les rois sont des dieux mais à condition de mériter l'amour de leurs sujets, de faire régner les lois qu'ils doivent fonder sur la raison, de favoriser les arts, l'agriculture et le commerce et de réprimer le luxe des villes et des traitants. En retour, toute rébellion est défendue : Dieu seul peut les juger.

Une autre de 1761, *L'Origine des lois*, enseigne que tout est soumis aux lois, même les princes et explique leur naissance et

(1) *Année littéraire*, 1763, t. V, pp. 255-256.

celle de la société en renvoyant à Montesquieu, le « sage » de génie qui est la gloire de la France :

« Et toi, l'honneur de ma patrie,
Montesquieu, ton profond génie
T'assure l'immortalité. »

En 1764, l'avocat Espic, sous un titre qui aurait fait plaisir à l'abbé de Saint-Pierre, *Les Princes bienfaisants*, après avoir une fois de plus maltraité les rois conquérants, « illustres scélérats », rappelle aux princes qu'ils sont nés de la reconnaissance des peuples :

« Le premier roi du monde en fut le bienfaiteur »;

et que leur pouvoir est donc fondé sur l'amour des sujets :

« De la grandeur des rois l'édifice est fragile
Quand par l'amour des peuples il n'est pas soutenu. »

L'ode de 1766, *L'Amour des lois*, se rattache plus étroitement encore à l'histoire du temps, aux querelles du roi et des Parlements. Elle proclame, comme Mentor, que les rois puissants, heureux, dont l'histoire a retenu le nom, sont ceux dont la prudence s'est attachée à maintenir les lois. Elle justifie, après Montesquieu, les remontrances des Parlements :

« Quand un magistrat délibère
Il obéit en Magistrat :
Souvent sa fermeté sévère
Sauva le Monarque et l'Etat » (1);

et condamne toute violence contre eux des peuples ou des rois :

« Peuple, de ces lois secourables
Adore le sage pouvoir;
Princes, leurs conseils respectables
Vous apprennent votre devoir;
Que jamais dans leur sanctuaire
La violence téméraire
N'alarme leur autorité :
C'est abuser de leur faiblesse,
C'est insulter à leur sagesse,
Que de gêner leur liberté. »

On voit ainsi l'autorité croissante de l'*Esprit des lois*. Pour établir sa thèse sur les préjugés que du reste, nous l'avons dit ailleurs, Duclos avait traitée trois ou quatre années auparavant (2) et qui était bien dans l'esprit de Voltaire et de d'Alembert, l'orateur de 1755 avait profité, mais en silence, de l'*Es-*

(1) Cf. *Esprit des Lois*, V, X.
(2) Duclos, *Considérations sur les mœurs* (1751, 1753).

prit des Lois. Celui de 1756 l'utilise ouvertement et presque à toutes les pages; seulement, c'est contre lui et au profit de la politique traditionnelle, telle surtout et souvent dans les mêmes termes que l'avait exposée Fénelon. On le discute encore quelque temps, tout en lui rendant hommage, dans les *Recueils* de 1760 et de 1761 (1). Mais, en 1762, c'est moins au P. Navarre qu'à l'*Esprit des Lois* que les Jeux floraux donnent le prix d'éloquence et la séance de 1766 consacra son triomphe. Tandis qu'un poète montrait en lui le nouveau maître qui avait fait passer les Jeux floraux de la théologie ou de l'art des moralistes à la vraie politique :

« Fénelon m'a charmé, Bossuet me foudroie,
Ils instruisent les rois;
La Bruyère me peint, Massillon me maîtrise;
Montesquieu prend l'essor et l'Europe surprise
A vu l'Esprit des lois » (2);

le Mainteneur Président de Sauveterre le célébrait comme le rénovateur de l'esprit français :

« Aux Sénèques succédèrent bientôt les Tacites. Montesquieu vint commencer un autre siècle; il ouvrit une nouvelle carrière et posa tous les fondements de tous les principes politiques. Les lois trouvèrent leurs règles dans la Nature, la politique dans le bonheur des peuples, la sûreté des empires dans le respect pour les lois. Le goût des romans et du bel esprit disparut; tous ces édifices élevés par l'affectation et la frivolité furent renversés. Ce vaste génie opéra tout à coup cette grande révolution; l'étude de la morale, de la politique, de l'économie et de l'histoire devinrent l'objet des méditations générales et l'esprit de la Nation acquit une force et une solidité dont la sévérité de son caractère semblait la rendre incapable... » (3).

Pierre-Joseph MONBRUN.

(*A suivre.*)

---

(1) *Recueil*, 1760, pp. 30, 45, 78; 1761, pp. 60, 67, 81.
(2) *Recueil*, 1766, *Les Français*, ode au Roi.
(3) *Recueil*, 1767, Eloge de Clémence Isaure, prononcé le jour de la distribution des prix en 1766, par M. le Président de Sauveterre.

NOTES ET CRITIQUES

J.-L. DEMEURAN, *Le Droit Canon des Laïques, d'après le nouveau Code*. Paris, Téqui, 1919; in-16 raisin, 251 pages. Prix, majoration comprise, 5 francs.

Peu nombreux sont encore les auteurs qui ont tenté d'écrire sur le nouveau Code : aucun, à notre connaissance, n'a donné un précis du nouveau droit en français. M. Demeuran a voulu mettre entre les mains des laïques un résumé clair, complet et méthodique des parties du Code qui les concernent. L'auteur a suivi les divisions du Code, qu'il a complété, çà et là, soit par des notions théologiques ou des définitions, soit en reproduisant des instructions du Saint-Siège d'une utilité plus immédiate.

Dans le *livre I*, l'auteur précise quelques *Notions élémentaires* fort utiles et expose les *Règles Générales* : Lois, Coutumes, Rescrits, Privilèges et Dispenses. — Le *livre II* traite des *Personnes* qui forment le corps de l'Eglise : Clercs, Religieux, Laïques et présente, dans un résumé très complet, ce qui regarde le Pape et la Curie Romaine, l'Episcopat et le Clergé diocésain, l'Etat Religieux et l'Entrée en religion, les Associations et l'Action Catholique. — Le *livre III* a pour objet *les Choses*, c'est-à-dire tout ce qui touche à la pratique extérieure des Sacrements et des Sacramentaux, aux Lieux et aux Temps sacrés, au Culte divin, au Magistère de l'Eglise, aux Ecoles et aux Livres, aux Biens ecclésiastiques. Dès lors, on comprend que cette partie soit un peu plus développée que les autres. — Le *livre IV*, *des Procès*, fait connaître brièvement les Tribunaux ecclésiastiques, leur compétence, leurs degrés divers, les personnes qui les constituent et celles qui prennent part aux procès. L'auteur illustre cette question plus ignorée du public en résumant les formalités d'un procès de Canonisation et d'un procès matrimonial. — Le *livre V*, qui traite des *Délits* et des *Peines*, forme ce qu'on peut appeler le *Code pénal* de l'Eglise. Il renferme les *Censures* encourues par les Laïques pour certains délits déterminés.

Le droit canon n'est pas autre chose que la loi de l'Eglise. Nul n'a le droit de l'ignorer. On fait une bonne place à la morale dans les cours supérieurs de religion. C'est très juste; mais avant de dire quand et dans quelle mesure la loi oblige en conscience, il faudrait la faire connaître. Le livre de M. Demeuran serait un excellent *manuel* pour les collèges et les institutions comme pour les laïques et les ecclésiastiques. Il ne faut pas, en effet, prendre au pied de la lettre l'expression Droit canon *des Laïques*. Si l'auteur s'est surtout placé à leur point de vue, la plupart des lois, même celles qui ont les laïques pour objet, ont

un double aspect: le droit ou le devoir des laïques correspond le plus souvent à un devoir ou à un droit des ecclésiastiques. Les prêtres, vicaires, curés, aumôniers, seront heureux d'avoir sous la main un volume peu encombrant leur rappelant la loi en une formule brève et précise. L'impression est nette et la reliure élégante. La forme est digne du fonds. Nous souhaitons à cet excellent petit livre tout le succès qu'il mérite.

R. TRILHE.

Dom CABROL et Dom LECLERCQ, *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. I. *Reliquiae Liturgicae vetustissimae ex S. S. Patrum necnon scriptorum ecclesiasticorum monumentis selectae*, Sectio I[a], ab aevo apostolico ad pacem Ecclesiae. Paris, Didot, 1900-1902; Sectio II[a], Paris, Aug. Picard, 1913, 2 vol. in-4°.

Les premiers mots : *studia quae plus utilitatis prae se ferrent quam ostentationis...* Voilà une phrase significative. Si d'aucuns ont pu qualifier d' « inhumain » le travail entrepris par dom Cabrol et dom Leclercq, ils avaient trouvé du premier coup leur meilleure justification. Ils rendront service, en fait, à beaucoup de monde. Il y a les vulgarisateurs qui font, à leur manière, œuvre utile; il y a surtout la multitude des travailleurs isolés, qui aiment à se rendre compte des choses par eux-mêmes et qui n'ont pas toujours la chance d'avoir une bonne bibliothèque à leur portée : tout le monde ne travaille pas, comme dom Leclercq, à deux pas du *British Museum*. Enfin, convenons que les hommes de science eux-mêmes, s'ils n'ont pas le droit de se contenter d'un recueil de fragments, pourront avoir, s'il est abondant et exact, s'il est riche en références bibliographiques, profit à le consulter, à y prendre un contact sommaire avec des textes qu'il leur faudra examiner plus complètement et de plus près, à y trouver, peut-être, une suggestion précieuse. Ce n'est donc pas déprécier les *Monumenta* que de les définir une « compilation ». Une compilation peut être intelligente. Mais on risque de se perdre dans ces longs volumes où tant de matériaux sont amassés sous un titre si général. Le critique, à son tour, fera œuvre utile, sinon reluisante, en disant bonnement au lecteur ce qu'il y trouvera.

Qu'est-ce qu'un texte liturgique ? et plus spécialement un texte liturgique anténicéen ? Le recueil serait mince si l'on se bornait, pour une époque où la liberté liturgique était grande, à des documents « liturgiques » proprement dits. Mais le travail a été compris autrement. La liturgie est un ensemble de prières, d'attitudes, de gestes; tout ce qui rappelle une prière, une formule, fût-ce un mot isolé, plus ou moins apparentée aux formules de prières des différents âges, un rite sacramentel, une attitude de prière, un ministre du culte, une assemblée ou son local, un mystère qui sera plus tard l'objet d'une fête, sera minutieusement détaché de son contexte et mis en série.

Que toutes ces richesses soient de beaucoup de prix, on le croirait difficilement, et peut-être aurait-on pu désencombrer parfois les volumes. Mais ne nous plaignons pas trop de cette surabondance : c'est à celui qui utilise ces « matériaux » de les mettre chacun à sa place et d'en reconnaître l'inégale valeur. Le danger est qu'on s'égare au milieu de tant de textes dont un grand nombre ne sont que de la poussière de textes. Il y faut de bonnes tables, et elles ne manquent point : s'il est encore ici quelque chose qu'on est tenté de regretter, c'est plutôt l'excès. Il y a des tables partout. Je ne parle pas des tableaux de comparaison, qui sont autre chose; mais, outre le *Conspectus* de chaque volume et la table générale très détaillée qui termine le second, on trouve

dans la première, à la fin de l'introduction, un *Index epigraphicus* où les inscriptions sont classées d'après leur début; tandis qu'au cours de la dissertation épigraphique de dom Leclercq on rencontre des tables d'acclamations, de formules, dont on ne saisit pas tout d'abord l'ordre de classement et qu'il eût été peut-être facile, et commode, en tout cas, pour le chercheur, d'incorporer à l'*Index*; on eût ainsi retrouvé indifféremment l'inscription en partant de l'*incipit*, ou de noms propres, ou de la formule la plus intéressante.

Voici le contenu des deux volumes. Il est réparti, presque toujours, suivant les sources et le caractère en est à peu près identique d'une série à l'autre. Dans le tome premier, les *reliquiae liturgicae* tirées du Nouveau Testament (604 numéros), des Pères Apostoliques (238), des Pères et des écrivains ecclésiastiques (1474, classés d'abord par régions puis, dans chaque région, par ordre de date), documents conciliaires et collections canoniques (457), inscriptions (1027, classement régional et, autant que possible, chronologique), actes des Martyrs et Vies des Saint (301, *id.*) plus un *auctarium* de 301 numéros, dont 186 inscriptions, soit, en tout, 4.403 fragments ou pièces, en tenant compte des *addenda*. Le deuxième volume en contient 1.112 dont 155 provenant des apocryphes, 255 des hérétiques, 72 des Juifs judéo-chrétiens ou païens, 58 des pseudépigraphes (pourquoi n'avoir pas mis des livres comme le *De Pascha computus* ou le *De laude martyrii* à leur place parmi les œuvres d'écrivains ecclésiastiques, comme on l'a fait pour la IIa *Clementis*, qui n'est pas moins pseudépigraphe, ou le *Liber de alcatoribus* ?, 148 des catalogues hérésiologiques, 16 d'hérétiques divers (je m'explique mal pourquoi les hérétiques sont ainsi dispersés), 197 de *Carmina Liturgica* (Cantiques et fragments lyriques du Nouveau Testament et des Pères, *Phôs hilaron* et hymnes analogues, odes et psaumes de Salomon, hymnes hérétiques), enfin, et c'est une autre exception au principe général qui règle la disposition de l'ouvrage, 145 exemples de *regulae fidei* plus ou moins développées, avec 62 numéros d'*addenda*. On n'a rien tiré de beaucoup d'écrits mentionnés dans les *conspectus*.

Ceux de ces textes qui sont reproduits avec un appareil critique sont de beaucoup les moins nombreux. On ne mentionne même pas l'édition suivie, quand il ne s'agit pas de textes parus dans des ouvrages peu abordables. C'est là une vraie lacune, et parfois pis encore : que le nom de M. Labourt figure dans une courte bibliographie en tête des Odes de Salomon, cela ne donne pas à penser que l'on a reproduit sa traduction, avec d'imperceptibles variantes, et le volume n'eût pas été allongé sensiblement si on lui eût dû un mot rendu ce qui était à lui. Les inscriptions sont beaucoup mieux traitées : on sent que dom Leclercq s'y meut à l'aise et qu'il y est dans son domaine. La bibliographie est soignée et mise à jour dans les *addenda*; les textes sont accompagnés de variantes, voire de petites dissertations. Il faut d'autant plus s'en réjouir que, le concept du « texte liturgique » étant très large, on n'a pas laissé grand'chose, en fait d'inscriptions chrétiennes importantes d'avant la paix de l'Eglise, en dehors de ce recueil, et que nombre de textes inabordables pour nous, pauvres provinciaux, se trouvent là. J'ai eu jadis à en contrôler la plupart: je dois dire que, pour la disposition des points, des symboles et d'autres détails qui ont en épigraphie une importance notable, les divergences étaient assez nombreuses entre les *Monumenta* et d'autres recueils, voire entre les *Monumenta* et le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, en dépit de l'identité d'auteur, ou, ce qui est plus grave, entre les *Monumenta* et les photographies. Je n'en abuserai pas pour incriminer dom Leclercq et me plaindre de son peu de soin : je suis payé pour savoir que des accidents de cette sorte ne doivent pas toujours être imputés à l'auteur. Mais il est prudent de n'utiliser qu'avec méfiance les plus précieux recueils imprimés

d'inscriptions, quand il s'agit de l'extrême détail, et c'est une leçon qu'il est bon de rappeler aux jeunes épigraphistes.

D'importantes introductions (184 et 251 pp.) ne sont pas la moins utile partie de ces deux volumes. C'est une double série de dissertations et j'en donne la liste complète pour qu'on sache ce qu'on peut s'attendre à y trouver; dix-huit pages de rapprochements entre la liturgie de la synagogue et la liturgie chrétienne; comparaison sommaire des liturgies anténicéennes; rapprochements rapides à propos de la *Didachè* (sur laquelle on revient dans le second volume très abondamment) et de la prière de saint Polycarpe, rapprochements entre les liturgies occidentales (*Venite populi, Te decet laus, Te laudamus Ambrosien, Te Deum*) et des liturgies grecques (1); étude et longs tableaux de comparaison sur le *Diatessaron* de Tatien; description de l'homiliaire d'Origène; sources anténicéennes du canon romain de la Messe. Tout cela est dans un ordre un peu confus; certains textes doivent être édités tout au long dans les volumes suivants des *Monumenta*; mais on ne perd pas son temps à lire ces pages rébarbatives. Suit une dissertation en 71 pages sur les inscriptions liturgiques anténicéennes, avec copieuses citations et listes de formules, et, sur deux colonnes, la version « latine » (à prendre l'épithète dans son sens le plus strict) et la version « africaine » du livre des psaumes avant Nicée, d'après les citations des écrivains ecclésiastiques, — en attendant une autre édition plus complète, car, décidément, les doubles emplois ne sont pas ce qui effraie les Pères de Farnborough.

Telle est l'introduction du premier volume (2); et voici, plus copieuse encore, celle du second, rédigée en français. D'abord, une étude sur le culte du Père, de Jésus et du Saint-Esprit, empruntée pour une large part aux *Origines* de M. Lebreton. Il s'agit là de théologie et bien peu de liturgie. Vient ensuite une longue étude sur *la Didachè*, nullement restreinte, comme le promettaient les premières lignes, aux chapitres VII-X, vu leur allure de rituel : on insiste longuement sur les *Deux Voies*, dont on publie, d'après divers éditeurs, plusieurs états différents. Quant aux chapitres vraiment «liturgiques », et particulièrement aux fameux chapitres IX et X, on sait que deux opinions se sont fait jour sur ces prières, les uns les déclarant étrangères à la liturgie eucharistique, les autres se refusant à cette interprétation. Dom Leclercq reproduit les arguments des uns et des autres, empruntés à Mgr Ladeuze et à M. Jacquier, tout en déclarant « seule acceptable » (?) la première théorie; mais le guide qu'il suit le plus assidûment est dom Cagin, et cela ne laisse pas que d'être inquiétant, car la thèse de l'*Eucharistia* de dom Cagin a rencontré d'irréductibles adversaires, même pour la portion dont il s'agit, et dom Leclercq n'a pas choisi un guide très sûr. Après de longs tableaux pris à dom Cagin, nous trouvons le texte grec des chapitres IX et X, puis les *Canons d'Hippolyte* dans le texte (latin) de Riedel, préféré à ceux d'Achelis et de Funk, la *Constitution apostolique égyptienne* en grec et en latin d'après Funk (suivie d'un appareil critique), le fragment de Vérone d'après Hauler, le *Règlement ecclésiastique égyptien* (Aegyptische Kirchenordnung), d'après le texte latin établi par Funk, la concordance de l'*Epitome* et du *Livre VIII* des *Constitutions apostoliques*, le texte grec de celui-ci avec la version latine, enfin une étude sur le *Testament du Seigneur* avec longues citations. Il est commode de trouver tant de textes dans le même

(1) J'ai bien de la peine à voir l'intérêt liturgique du fragment Palimpseste commenté p. XLIII-XLV.

(2) A la fin, dissertation sur le Canon pascal de saint Hippolyte.

volume; et il est prudent de ne pas trop s'arrêter au classement des textes par familles, à cause des travaux de dom Connolly, mais cela ne supprime pas la valeur de l'ouvrage en tant que recueil.

Enfin, et c'est sans doute la partie la plus nouvelle, pour beaucoup de lecteurs, de ce deuxième volume, dom Leclercq donne une abondante récolte de papyri et d'*ostraka*. Les cinquante papyri qu'il présente, avec commentaire détaillé et références bibliographiques, sont loin de former un *Corpus* qui ne tolère pas d'omissions; en particulier, les papyri relatifs à la persécution sont réservés pour un autre volume (voir en attendant, *Bull. d'ancienne litt. et d'archéol. chr.*, 1914, p. 52, 126, 188), mais déjà les 33 textes publiés par Wessely dans la *Patrologia orientalis*, sont largement dépassés. Les limites chronologiques assignées au reste de l'ouvrage ne le sont pas à cette partie. Beaucoup de pièces intéressantes et de travaux à leur occasion : à propos du n° 6, *dissertation sur le Pater* dans la liturgie et les variantes de cette prière; n° 13, papyrus de Crum, anaphore avec épiclèse, larges citations de plusieurs commentaires; 14, autre anaphore, copte, à l'occasion de laquelle est donnée une version française de la célèbre anaphore de Sérapion de Thmuis; 37, curieuse adjuration gnostique avec d'intéressants rapprochements (voir entre autres le papyrus de Bruce, cité dans le corps du recueil, n°s 4566, 4591); 48 et 49, hymnes au recto et au verso du même papyrus présentant avec le *Te Deum* une analogie assez vague, ce qui est le prétexte de rapprochements plus intéressants, etc. Après les papyrus et numérotés à la suite viennent 35 *ostraka* dont les plus importants sont les n°s 52 et 64, contenant la salutation angélique, le n° 52 étant accompagné d'une ample dissertation. Enfin une *tabla* ou tablette de bois égyptienne, qui n'a rien de « liturgique » n'étant point, comme on l'avait cru, un éloge de saint Georges, mais un devoir d'écolier sur le « grand laboureur » dont un vers est rapproché d'une expression célèbre de Victor Hugo. Tout cela est connu des érudits et édité ailleurs; mais il est commode de le retrouver, surtout quand on est averti de ce qu'on peut attendre des dissertations qui y sont jointes.

Une des préoccupations des deux auteurs est de se défendre des doubles emplois avec leur *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*; je ne crois pas que ces doubles emplois, sur plus d'un point, soient contestables, mais la chicane serait passablement oiseuse. Il reste que, dans une compilation dont les tables ont fort à faire à racheter le désordre, ils nous donnent une masse énorme de matériaux utiles. A chacun de s'imposer l'effort d'y retrouver son butin : ce ne sera pas du temps perdu. La collection ouverte par ces deux volumes sera vaste; nous en avons déjà un tome V et un tome VI contenant des très importantes publications mozarabes du regretté dom Férotin, *liber ordinum* de Silos et *Liber mozarabicus Sacramentorum*, qui honorent grandement l'érudition française. Souhaitons que l'œuvre continue sans trop de lenteur, et que les Bénédictins qui la dirigent soient couronnés de succès dans leur application à éviter le désordre et le disparate. Ils n'en rendront, comme ils se le proposent, que plus de services.

René AIGRAIN.

A. VACCARI S. J., *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana*, Rome, Institut biblique, 1915, in-8, 218 pages. — *Nuova opera di Giuliano Eclanese, Commento ai Salmi* (Extrait de la *Civiltà*, 1916, 16 pages).

Critique interne et critique externe aidant, les identifications certaines des pseudépigraphes enrichissent singulièrement, depuis quelques années, le domaine de l'ancienne littérature chrétienne. Telle, par

exemple, pour ne parler que de travaux assez récents, la restitution à Lethbert, abbé de Saint-Ruf (XII[e] siècle), du *Commentaire sur les Psaumes* attribué à Rufin et dont le mérite revient à dom Wilmart. Telle encore, toujours à propos de Rufin, la revendication justifiée, par dom Morin, du Commentaire sur Osée, Joel et Amos, en faveur de Julien d'Eclane, l'adversaire pélagien de saint Augustin. C'est précisément à ce même Julien que le P. Vaccari propose d'attribuer aussi deux pseudépigraphes peu étudiés jusqu'ici : un commentaire sur le livre de Job et un commentaire sur les Psaumes.

Le premier a été publié dans le *Spicilegium Casinense* (III, 1, pp. 333-417), en 1897, sous ce titre *Expositio Philippi presbyteri discipuli beati Hieronymi*. Il diffère d'un ouvrage du même genre, publié sur le même nom d'auteur, par Sichard en 1527, puis sous le nom de Bède, à Bâle, en 1563; et enfin, à deux reprises, sous le nom de saint Jérôme, en 1516 d'abord, puis sous forme d'*expositio interlinearis*, par Martianay. On a confondu, à tort, ces deux ouvrages et l'on a, par suite, négligé de regarder de plus près au contenu du premier. Le second était attribué à saint Jérôme dès la seconde moitié du V[e] siècle par Fauste de Riez, mais des citations ultérieures le donnent à « *Philippus* » « *Philippus quidam expositor* ». Le premier, en dépit des recherches étendues du P. Vaccari, n'est jusqu'à présent connu que par le manuscrit du Mont Cassin (XI[e]-XII[e] siècles), qui l'attribue expressément lui aussi, on vient de le voir, à *Philippus presbyter*. Le travail de dom Morin sur le pseudo-Rufin est arrivé à point pour ajouter aux éléments de comparaison qu'offraient déjà les fragments authentiques de l'œuvre de Julien d'Eclane et confirmer les conclusions que cette comparaison suggérait. C'est à en fournir les preuves que le P. Vaccari consacre les quatre chapitres de son intéressante monographie. Tout d'abord, le fond et, comme il convient, le caractère pélagien du commentaire, en particulier, suffisance de la nature pour le bien moral nettement revendiquée dès le prologue et, sous une forme ou sous une autre, proclamée ensuite à diverses reprises. L'œuvre, qui est postérieure à la traduction hiéronymienne de Job sur l'hébreu (392) ne peut guère être antérieure à la controverse pélagienne (411) et, par suite, doit nettement être attribuée à un pélagien et non point à un catholique trop peu précautionné. Reste à préciser quel est cet auteur pélagien. Le P. Vaccari retrouve ici les caractéristiques de la mentalité et du style de Julien : rôle de la dialectique dans l'argumentation, allusions juridiques familières, érudition étendue en pleine concordance avec les détails relevés déjà par Brückner dans sa monographie sur Julien. La langue fournit matière à de nombreux rapprochements : mêmes préférences pour l'emploi de certaines formations de mots, de termes ou d'expressions, rares ailleurs. Si pour telle ou telle particularité la démonstration laisse hésitant, l'ensemble est vraiment impressionnant et paraît décisif. Ici surtout c'est beaucoup moins la quantité qui importe que la qualité : une dizaine de termes bien choisis vraiment fréquents dans deux œuvres, alors qu'ailleurs ils sont rarement ou pas du tout employés, justifiera l'identification d'auteur beaucoup plus que des centaines d'expressions qui peuvent être courantes et dont la présence, même fréquente, en deux écrits n'aura, en vérité, aucune signification particulière. C'est ce que l'on oublie un peu trop parfois dans les recherches de ce genre. Les habitudes de style confirment les données précédentes en faveur de Julien : disjonction des termes d'une énumération, rejet de l'antécédent après le relatif, distribution ordinaire de la période en trois membres, préférence pour les mêmes clausules.

L'attribution du pseudo-Rufin sur les Prophètes à Julien permet au P. Vaccari de confirmer sa thèse plus pleinement en montrant dans les deux commentaires l'identité des procédés et des théories exégétiques, sans négliger les confirmations qu'apportent les autres fragments au-

thentiques. On lira avec un intérêt tout particulier, parce qu'il dépasse la simple utilité de la démonstration d'authenticité, le chapitre consacré à l'utilisation des sources grecques. On y relèvera des détails utiles sur certains manuscrits (vg. à propos de saint Jean Chrysostome et d'Olympiodore) et des indications précieuses pour l'étude des chaînes. Julien s'est inspiré surtout de Polychromios. Quant à Olympiodore, la ressemblance s'expliquerait par une source commune et nullement par un emprunt direct (ce qui naturellement ruinerait la thèse du P. Vaccari). Quelques pages en appendice ajoutent des renseignements sur l'utilisation directe du texte grec et les allusions au texte hébreu. Pour finir, l'auteur écarte, pour de solides motifs, l'attribution à Pélage lui-même. Le P. Vaccari ne s'étant proposé que de démontrer la paternité littéraire de l'ouvrage en faveur de Julien, on ne peut lui reprocher d'avoir laissé de côté l'étude directe du texte en tant que contribution à la littérature exégétique. Du moins a-t-il brillamment réalisé son programme et proposé d'excellentes raisons pour justifier sa thèse. Il est souhaitable, vu la rareté de la collection où a paru le *Commentaire sur Job*, qu'une édition spéciale (ainsi que des autres œuvres du même écrivain) mette à la portée des intéressés cette œuvre du Ve siècle si heureusement rendue à son véritable auteur.

Le même chercheur s'est trouvé, par cette première étude, tout à fait préparé à apporter une solution nouvelle à un problème du même genre soulevé par une autre publication intéressant l'ancienne littérature chrétienne. Il s'agit d'un commentaire anonyme sur les psaumes, tiré d'un manuscrit de Bobbio (VIIIe siècle) aujourd'hui à l'Ambrosienne, édité par l'illustre philologue Ascoli, à cause de ses gloses marginales en vieil irlandais. Le P. Vaccari y a retrouvé toutes les caractéristiques de l'œuvre de Julien d'Éclane, telles qu'après dom Morin il les avait signalées lui-même à propos du *Commentaire sur Job*. Aussi se contente-t-il d'en rappeler quelques-unes par des exemples tout à fait significatifs et en attirant l'attention sur la parenté étroite qu'il y a entre ce commentaire sur les Psaumes et celui sur les petits prophètes restitué à Julien par dom Morin. En passant même il améliore le texte publié et rectifie certaines erreurs du copiste, grâce aux expressions parallèles des autres œuvres de Julien.

Mgr Mercati, qui s'était occupé de cette œuvre il y a quelques années, avait proposé d'y voir une traduction du Commentaire de Théodore de Mopsueste sur le Psautier. On sera d'avis, avec le P. Vaccari, que la question du commentaire perdu de Théodore est plus embrouillée que jamais à cause des nouvelles recherches du P. Mariès sur le psautier de Diodore. Justement, Julien s'inspire de ce dernier parfois, comme de Théodore. Sous le bénéfice d'études ultérieures plus approfondies, la conclusion du P. Vaccari semble bien la plus juste. Il s'agit non pas d'une simple traduction mais d'une œuvre originale où l'auteur s'inspire librement de divers commentateurs grecs mais tout spécialement de Théodore, chez qui, on le sait, il se réfugia lorsque les pélagiens furent chassés d'Italie.

Ferdinand CAVALLERA.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

Baylac (Jacques). — Le conflit des morales contemporaines et de la morale chrétienne..... 49

Breton (Mgr Germain). — L'Eglise et les conditions nouvelles de la société. 243

Cavallera (Ferdinand). — Saint Jérôme à Constantinople (379-382). 113

— Le dernier séjour de saint Jérôme en Occident (382-385)... 250

Crouzil (Lucien). — Problèmes d'après-guerre (suite et fin).. 34

Degert (Antoine). — Le plus ancien projet de la « Société des Nations ». 3

Desnoyers (Louis). — Histoire des Juges (suite et fin)..... 17

— Le règne de Salomon..... 62, 126

Germain (Mgr), archevêque de Toulouse. — L'avenir de l'Institut catholique. 211

Guibert (Joseph de). — Le décret du Concile de Florence pour les Arméniens, sa valeur dogmatique. 81, 150 193

Lahorgue (Pierre). — La connaissance naturelle d'après Pascal. 217

Monbrun (Pierre-Joseph). — La lutte « philosophique » en province. Les Jeux floraux de Toulouse : la politique.... 364

Théron de Montaugé (Louis). — Les poèmes de guerre de Louis Mercier. 96

Valentin (Louis). — Les Pères grecs dans les sermons de Bossuet. 177

NOTES ET CRITIQUES

AIGRAIN. — Sainte Radegonde. 110
AUTIN (A.). — L'échec de la Réforme en France au XVI[e] siècle 108
BAINVEL. — Le Saint Cœur de Marie. 108
BENABEN (J.). — La commanderie du Nomdieu, ses annexes et dépendances. 111
CABROL (Dom) et Dom LECLERCQ. — *Monumenta Ecclesiae liturgica*. 286
COTHENET (A.). — Le vénérable Jean-Claude Colin et la Société de Marie. 239
DELBREL (J.). — Ai-je la vocation ? 44
DEMEURAN (A.). — L'Eglise, constitution, droit public. 169
— Le Droit canon des Laïques, d'après le nouveau Code. . . . 285
DUPREY (M.). — Une âme de séminariste-soldat, Bernard Le Roy. 111
DUDON (P.). — L'action de Benoît XV pendant la guerre. 240
FOCH (G.). — La vie intérieure. 175
GARZEND (L.). — L'Inquisition et l'Hérésie. Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale : à propos de l'affaire Galilée. 232
GENNARI (L.). — *Fogazzaro*. 112
GRIMAL. — Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C. 232
LEBRUN (Ch.). — Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus. 173
— La dévotion au Cœur de Marie. 173
LECLERCQ (Dom) et Dom CABROL. — *Monumenta Ecclesiae liturgica*, I. 286
LÉVESQUE (E.). — Nos quatre Evangiles : leur composition et leur position respective. 172
LHANDE. — Mon petit prêtre. 44
— Trois prêtres soldats : lieutenant abbé Charo, lieutenant de Daran, S. J., Joseph Cascua. 112
MAHAUT (A.). — Le chrétien homme d'action. 239
MARINI (Cardinal). — *Il primato di S. Pietro*. 237

MICHELETTI (M.). — *Constitutiones seminariorum Clericalium* 175
NAU (F.). — Révélations et légendes. Methodius-Clement-Andronicus. 46
PAQUIER (J.). — Luther et l'Allemagne. 110
PERROY (H.). — Le Message d'espoir : 1689, un temple, une consécration, un drapeau. 111
PLUS (R.). — Dieu en nous. 238
POULIN. — Les Sources d'eau vive. — Sermons et allocutions 109
POURRAT (P.). — La Spiritualité chrétienne, des origines de l'Eglise au moyen âge. 235
RIVIÈRE (E.). — Corrections et additions à la bibliothèque de la Compagnie de Jésus. 143
SEBASTIANI (N.). — *Summarium Theologiae moralis*. 110
SICARD (A.). — L'âme de la liturgie. 240
THÉRON DE MONTAUGÉ. — Esprit. 45
VACCARI. — Commentaire de Julien d'Eclane sur Job. 289
— Commentaire de Julien d'Eclane sur les Psaumes. 289
VIGOUREL (A.). — Le canon romain de la messe et la critique moderne. 171
— Petit paroissien liturgique. 171

TABLE GÉNÉRALE

DES DIX VOLUMES DU *BULLETIN*

(1909-1919)

ARTICLES

	Pages	Années
Auguste (Alphonse). — Lettres inédites à Charles de Montchal, archevêque de Toulouse	385	1914
— Les origines du Jansénisme à Toulouse : notes et documents	262, 315	1915
Baylac (Jacques). — L'Ecole sociologique française, à propos d'un ouvrage récent	241	1912
— L'interprétation de la philosophie de Descartes	193	1917
— — — —	31	1918
— La morale laïque, son évolution, son insuffisance	145	1909
— Le conflit des morales contemporaines et de la morale chrétienne	49	1919
— La philosophie de M. Bergson	329	1909
— — —	49	1910
— Rapport sur la faculté canonique de philosophie	433	1913
Beauséjour (Mgr de), évêque de Carcassonne. — L'Œuvre de l'enseignement supérieur ecclésiastique	453	1911
Besson (Jules). — Le nouveau code de droit canonique	425	1917
— — —	3	1918
Bouyssonnie (A.). — L'homme préhistorique de la Chapelle-aux-Saints (Corrèze)	114	1909
Bremond (Henri). — Le Père de Condren à Port-Royal	433	1915
— Le « Théocentrisme » de Pierre de Bérulle	252	1918
Breton (Germain). — A propos des Instituts catholiques	209	1910
— A propos du centenaire de Montalembert	409	1910
— A l'Université de Louvain	243	1909
— L'avenir des Instituts catholiques	241	1918

— La Carboneria moderniste en France..... 361 1910
— Les catholiques et la liberté de conscience.. 145, 193 1915
— Le devoir présent. 385 1913
— Du conflit entre la science et la foi..... 433 1912
— Le droit d'enseigner..... 385 1911
— L'Eglise et les conditions nouvelles de la société.... 241 1919
— La guerre et la patrie..... 433 1914
— Un homme de foi et de science, Frédéric Ozanam. 97 1913
— La liberté de conscience et la foi..... 145 1917
— Les origines de la philosophie de Malebranche.... 214 1912
— Les origines du libéralisme ultramontain... 244, 289 1917
— Parisis. 1 1917
— Le relativisme et la liberté de penser..... 385 1915
— Le sentiment religieux dans saint François de Sales 257 1910
— La science et la foi..... 369 1909
— La tolérance à propos d'un livre récent..... 81 1912
— L'ultramontanisme de Louis Veuillot..... 145, 193 1914
CAVALLERA (Ferdinand). — A propos d'un compte rendu. 79 1913
— Ascétisme et liturgie. 49, 1914
— Saint Augustin et le texte biblique, l'Itala.. 365, 410 1915
— « Autour de Saint Thomas »..... 115 1918
— Le décret du Concile de Trente sur le péché originel. 241, 289 1913
— Le décret du Concile de Trente sur les sacrements (VII[e] session). 361, 401 1914
— — — — — 17, 66 1915
— — — — — 161 1918
— L'évolution des dogmes selon M. Guignebert..... 60 1910
— Notes d'ancienne littérature chrétienne..... 315 1918
— Le R. P. A. Palmieri et la théologie « orthodoxe ».. 72 1911
— Revue de l'ancienne littérature ecclésiastique..... 382 1910
— — — 334 1911
— — — 357, 400 1912
— — — 165, 222 1914
— Le dossier patristique de Timothée Aelure..... 342 1909
— Saint Jérôme à Constantinople (379-82)..... 113 1919

— Le dernier séjour de saint Jérôme en Occident (382-385). 250 1919
— Simples notes sur la formation intellectuelle du clergé. 191 1910
— Suarez et la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir. 97 1912
— La théologie historique. 426 1910
— Le trésor de la foi orthodoxe de Nicétas Acominatos Choniate. 124 1913
— La vision corporelle de Dieu d'après saint Augustin 460 1915
Cézerac (Mgr), archevêque d'Albi. — La tâche du haut enseignement catholique. 289 1918
Crouzil (Lucien). — Le droit d'occupant dans les églises. 259 1912
— Problèmes d'après guerre. 298 1918
— — — 34 1919
— Le rejet des associations cultuelles. 241 1914
Dedieu (Joseph). — Lettres inédites de Fénelon. 215 1913
— Montaigne et le cardinal Sadolet. 8 1909
— Revue d'histoire religieuse moderne. 466 1910
Degert (Antoine). — Bulletin d'historiographie moderne. 229 1917
— Saint Charles Borromée et le clergé français. 145, 193 1912
— L'enseignement théologique dans nos anciens Séminaires français. 97 1909
— Œuvres de M. Couture, tome I. 462 1911
— Réaction des « Provinciales » sur la théologie morale en France. 400, 442 1913
— Le plus ancien projet de la « Société des Nations ». 3 1919
— Revue d'histoire religieuse de la Révolution française 427 1909
— Séminaires et universités. 212 1910
— Les Séminaires français avant la Révolution. 49 1909
Desnoyers (Louis). — Les crises dynastiques du règne de David. 165 1915
— David roi et libérateur des Hébreux. 3 1911
— Les débuts de la royauté chez les Hébreux : Saül et David. 113 1910
— Histoire des Juges. 47, 87, 182 1918
— — 17 1919

— Les origines historiques de la monarchie chez les Hébreux. 281 1909
— Le prophète Osée. 97, 145 1917
— La religion de Yahwè et l'occupation de Canaan. . 49 1912
— — — — — 3 1913
— Le règne de Josias, roi de Juda (607-608 avant Jésus-Christ). 257, 308 1914
— Le règne de Salomon. 62, 126 1919
— Revue des questions scripturaires. 67 1909
Du Vauroux (Mgr), évêque d'Agen. — Du subjectivisme allemand à la philosophie catholique. 197 1915
— *Lettres sur les études ecclésiastiques*, par S. G. Mgr Mignot. 1 1909
— L'œuvre de l'Institut catholique. 417 1909
Dubruel (M.). — L'extension de la régale à tous les évêchés de France; lettres inédites des évêques de Pamiers et de Grenoble et du P. de la Chaize, 365, 413 1911
— La querelle de la Régale. 68, 98, 210 1917
Dufréchou (A.). — L'Université espagnole d'aujourd'hui. 120 1912
Franon (E.). — Le cas du P. Tyrrel, d'après M. R. Gout. 53, 105 1911
— Revue d'histoire des religions. 168, 257 1909
— Un essai de transposition naturaliste de la notion du divin. 305 1910
— Newman catholique. 420 1912
Germain (Mgr), archevêque de Toulouse. — La tâche du haut enseignement catholique. 296 1918
— L'avenir de l'Institut catholique. 241 1919
Ghellinck (Joseph de). — Les citations de Jean Damascène dans Gandulphe de Bologne et Pierre Lombard. 278 1910
Guibert (Joseph de). — Pour une étude méthodique des *loca parallela* de saint Thomas. 458 1914
— Quelle a été la pensée de saint Thomas sur le salut des infidèles ?. 337 1913
— Le décret du Concile de Florence pour les Arméniens, sa valeur dogmatique. 81, 150 195 1919
Hackspill (Louis). — Le conflit des deux cultures en Alsace-Lorraine. 49 1913

HOURCADE (Remi). — De Melchior Cano au R. P. Gardeil. 239 1910
— Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin.... 175 1912
— La pensée créatrice. 259, 356, 454 1913
— Réponse au P. Allo..... 91 1909
— Revue de théologie spéculative..... 301 1909
— Spéculation métaphysique et progrès scientifique.. 3 1912
— La volonté de croire. 229, 268, 317 1911
JUGIE (R. P.). — Lettre à propos d'un compte rendu.. 79 1913
LACORDAIRE. — Une lettre inédite..... 241 1917
LAHORGUE (Pierre). — La connaissance naturelle d'après Pascal. 217 1919
LIGONNÈS (Mgr de), évêque de Rodez. — L'Œuvre de l'Institut catholique. 433 1913
MAISONNEUVE (Louis). — A propos de la définition de l'Apologétique. 3 1914
— L'*Ecce Homo* de Frédéric Nietzche..... 175 1917
— La Conversion, « lieu » apologétique..... 316 1917
— L'œuvre de Jacques Balmès..... 362 1910
— La philosophie de Schopenhauer..... 385, 443 1912
— Le pragmatisme. 249, 297 1911
— Rapport sur la Faculté de théologie (chronique)... 1 1909
— Revue d'apologétique. 211 1909
— — 470 1911
MERCIER (Cardinal). — Lettre à Monseigneur le Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse..... 49 1915
MICHELET (Georges). — Autour de l'école..... 167 1910
— La bienfaisance de croire et l'apologétique du risque. 49 1917
— Les prétendues équivalences de la morale religieuse et de la morale laïque..... 289 1914
MONBRUN (Pierre-Joseph). — Les derniers sentiments de Pascal, étude documentaire..... 153, 201 1911
— Les Jeux floraux et Jean-Jacques Rousseau..... 311 1912
— La lutte philosophique en province, l'éloge de Bayle aux Jeux floraux..... 337 1912
— La lutte philosophique en province : les Jeux floraux de Toulouse (1752-1791)..... 135, 196, 265 1918
— — — — — 264 1919

— A propos des « Lettres persanes »..... 163 1919
Moretus (Henri). — Les bénédictions des patriarches dans la littérature du quatrième au huitième siècle. 398, 425 1909
— — — — — 28, 83 1910
Noyon (A.). — Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée-Conception.. 177, 286 1911
— — — — 213 1914
— — — — 220 1915
S. S. le Pape Pie X. — Lettre à Mgr le Recteur..... 145 1913
Rédaction (La). — La Carboneria moderniste et les Instituts catholiques français..... 445 1910
— Monsieur Eugène Franon. 176 1913
— L'Université catholique de Louvain. 3 1915
Rivière (Jean). — Le dogme de la Rédemption : essais de démonstration rationnelle. 316 1913
— Le problème de la science humaine du Christ. 241, 289, 337 1915
— Un précurseur de saint Anselme. La théologie rédemptrice de Théodore Abû Qurra..... 337 1914
— La rédemption dans l'orthodoxie protestante moderne. 25, 69 1914
— La théologie de la Rédemption chez saint Anselme 1 1910
Saltet (Louis). — L'ancienne Université de Toulouse 16 1912
— — — —. 50 1915
— A propos des « traits éternels de la France »..... 448 1915
— — — — 28 1917
— Archéologie romaine. La translation de sainte Cécile au neuvième siècle..... 269 1912
— Aux origines du gallicanisme : une prétendue ambassade de saint Louis à Innocent IV, à Lyon, en juin 1247..... 147, 193 1913
— Saint Augustin et l'Immaculée-Conception..... 161 1910
— Un bel exemple d'hypocritique..... 120 1911
— Une légende théologique : étude critique sur la vie de saint Fleuret d'Estaing..... 435 1910
— Un faussaire bordelais en 1642 : le prétendu Swanington, secrétaire de saint Simon Stock.. 24, 85 1911
— Les deux méthodes des études théologiques..... 382 1909

— Étude critique sur la « *Passio Sancti Privati* »..... 399 1913
— L'œuvre historique de Mgr Douais..... 412, 442 1917
— Origines et influence du luthéranisme..... 193 1909
— Un programme d'éducation ecclésiastique en Allemagne. 143 1910
— Revue d'ancienne histoire ecclésiastique..... 23 1909
— Revue d'histoire de la théologie..... 320 1910
— Résumé de fin d'année : idées sur l'histoire en 1911 435 1911
— Texte d'histoire pontificale (Léon II, Libère, Urbain II). 123 1909
— Le texte primitif des actes des martyrs de Scilli.... 108 1914
Savio (F.). — Les papes et les traditions religieuses populaires. 353 1911
Schœpfer (S. G. Mgr), évêque de Tarbes. — Sur le rôle de l'enseignement supérieur dans les Instituts catholiques. 457 1910
Théron de Montaugé (Louis). — L'œuvre de Francis Jammes. 337 1917
— L'œuvre nouvelle de M. Louis Le Cardonnel, « *Carmina sacra* ». 289 1912
— Les poèmes de guerre de Louis Mercier..... 96 1919
Trilhe (Robert). — Les collections canoniques..... 377 1917
— Une histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution. 160 1912
Valentin (Louis). — L'hellénisme de Bossuet.. 229, 286 1910
— Notice sur M. Charles Arnaud (dans la *Chronique*) 1 1910
— Les Pères grecs dans les sermons de Bossuet..... 177 1919
Lettre de la Sacrée Congrégation des études à Mgr le Recteur. 241 1909
Notice sur M. Eugène Portalié (dans la *Chronique*).. IX 1909
Chronique de l'Institut catholique..... 1 1910
— — — 487 1911
— — — 48, 96, 144, 472 1912
— — — 45, 381, 467 1913
— — — 141, 238 1915
— — — 47 1917
— — — 79, 159, 234, 287, 330 1918

NOTES ET CRITIQUES

ACHELIS. — *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. 401 1912

— *Acta Academiae Velehradensis*. 459 1912

ACTION POPULAIRE. — Année sociale internationale. 143 1911

AELRED. — Deux opuscules pseudo-augustiniens. 219 1918

AGEORGES. — La marche montante d'une génération (1890-1910). 45 1912

AIGRAIN. — Manuel d'épigraphie chrétienne. I. Inscriptions latines. 379 1912

— Manuel d'épigraphie chrétienne, II. Inscriptions grecques 144 1913

— Synchronismes de la théologie catholique. 227 1913

— Sainte Radegonde. 110 1919

ALBANÈS, FILLET et CHEVALIER. — *Gallia christiana novissima*. Histoire des archevêchés, évêchés et abbayes de France 335 1913

ALBANÈS ET CHEVALIER. — *Gallia christiana novissima*.. 45. 140 1917

— Institutions liturgiques de l'Eglise de Marseille (XIII^e^ siècle. 375 1913

ALÈS (d'). — Dictionnaire apologétique de la foi catholique 197 1910

— — — — — 187 1911

— — — — — 93 1913

— — — — 278 1915

ALIX (A. d'). — La Croix-Rouge française. 431 1914

Alliance des maisons d'éducation chrétienne. — Vingt-six Congrès pédagogiques. 429 1913

ALLO. — Lettre au *Bulletin*. 45 1909

ALVIN. — Histoire du Séminaire de Cambrai. 92 1912

AMANN. — La Vulgate Sixtine de 1590. . . . . 34 1913

— Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins. . . . 353 1910

AMBROSII (S.). — *Opera. Expositio Psalmi* CXVIII. 170 1914

AMELLI. — *Collectanea biblica latina*. — *Liber psalmorum*.. 92 1913

Ames chrétiennes. — Le Père de Valroger, ses frères, ses sœurs. 431 1914

ANDRIEUX. — La première communion. 192 1912

APPERT. — Just de Bretenières. 104 1911

A propos d'hagiographie. 349 1911

ARCHAMBAULT. — Justin. Dialogue avec Tryphon. 199 1910

ARCHELET. — Le mois de Marie à la Grotte de Lourdes. 208 1910

ARENDT. — *Relectio analytica super controversia de impotentia.* . .	89	1914
ARNAUD D'AGNEL. — Benoît XV et le conflit européen	42	1917
ARNDT. — *Die unvolkommene Reue nach den Lehrsbestimmungen des Tridentiner Konzils*	432	1913
AUFHAUSER. — *Die Heilslehre des H. Gregor von Nyssa*	455	1910
— *Konstantins Kreuzesvision.* . .	167	1914
AUGUSTE. — La Compagnie du Saint-Sacrement à Toulouse	240	1913
— Le Séminaire de Caraman	139	1914
AUGUSTINI (S.). — *De Civitate Dei*, trad. Schroeder	88	1912
— *Epistulae.* . .	337	1911
— *Opera*, Sect. VIII, p. 1 (*Corpus* de Vienne, 60)	172	1914
— *Scripta contra Donatistas*, éd. Petschenig	372	1912
— (Pseudo) *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, éd. Souter. . .	372	1912
AUTIN (A.). — L'échec de la Réforme en France au XVI^e^ siècle. . .	108	1919
BAGUENAULT DE PUCHESSE. — Condillac : sa vie, sa philosophie, son influence. .	404	1910
BAINVEL. — La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus	188	1912
— Le Saint Cœur de Marie	108	1919
— *De vera religione et apologetica*	326	1914
BAKER (Miss). — Vers la maison de lumière	425	1912
M. Bardenhewer et l'étude de la littérature chrétienne	34	1915
BARDENHEWER. — Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique, tome III. Le quatrième siècle, à l'exception des écrivains syriaques. . .	357	1912
BARDY (G.). — Didyme l'Aveugle	345	1911
— Saint Athanase (296-373) (Collection *Les Saints*)	226	1914
BAHTH. — L'interprétation du Nouveau Testament dans la gnose valentinienne. .	404	1912
BARTMANN. — Le Christ est-il l'adversaire du culte de Marie ?	39	1912
BASSIBEY (R.). — Le maître de Fénelon, M Tronson	383	1914
BASTIEN (Dom). — Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples	190	1912
BATIFFOL. — L'Eglise naissante et le catholicisme	320	1909
— Histoire du bréviaire romain	40	1912
— Orpheus et l'Evangile	340	1910
— La paix constantinienne et le catholicisme	90	1915
BATTEREL. — Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire. . .	272	1909
BAUDOT (Dom). — Le Missel, l'Antiphonaire, le Cérémonial	91	1914
BAUDRILLART (Mgr). — Vie de Mgr d'Hulst, tome I	233	1912
BAUNARD (Mgr). — Frédéric Ozanam d'après sa correspondance. . .	238	1913
BAZIN (R.). — La Douce France	351	1911

BEATIS (de). — Voyage du cardinal d'Aragon en Allemagne, Hollande, Belgique, France et Italie	379	1913
BEHM. — L'imposition des mains dans l'Eglise primitive, usage, origine, signification	403	1912
BELLI. — *Psalterium davidicum*	92	1913
BELLIOT. — Manuel de sociologie catholique	137	1912
BENABEN (J.). — La commanderie du Nomdieu, ses annexes et dépendances	111	1919
BENINI et FIGNA. — I primordi del Seminario d'Imola	353	1910
BENOIT. — La vie des clercs dans les siècles passés	282	1917
BENSON (Mgr). — Les Confessions d'un converti	328	1914
BENZINGER. — *Bilderatlas zur Bibelkunde*	374	1917
BÉRARD. — Un mensonge de la science allemande : les « Protégomènes à Homère », de Frédéric-Auguste Wolf	283	1918
BERTONI. — Le bienheureux Jean Duns Scot	154	1918
BESSMER. — *Philosophie und Theologie des Modernismus*	287	1913
BÉZY. — H.-D. Lacordaire. Etude biographique et critique	204	1910
Bibliographie annuelle de la théologie	382	1910
— — . . .	86	1912
Bibliothek der Kirchenvaeter, vols. 6-15	172	1914
Bibliothèque centrale d'étude	143	1911
BIDEZ (J.). — Philostorgius Kirchengeschichte	169	1914
BILL. — Pour l'explication et la critique textuelle du premier livre de Tertullien « *Adversus Marcionem* »	408	1912
BINET. — Les idées modernes sur les enfants	170	1910
BLOCK. — Le pain quotidien	287	1913
BOEGLIN. — Une capitale chrétienne sociale : Vienne	406	1910
BOJANI (F. de). — Innocent XI. Sa correspondance et ses nonces	143	1914
BONET. — Bossuet moraliste	330	1912
BORNECQUE et MORNET. — Rome et les Romains	192	1913
BOSSUET. — Exposition de la doctrine catholique	332	1912
— Correspondance, éd. Urbain et Lévesque 184,	414	1909
— — — . . .	150	1911
— — — . . .	348	1911
— — —	429	1912
— — — 36,	464	1913
— — — . . .	333	1914
— — — . . .	37	1915
BOUCHÉ-LECLERCQ (A.). — L'intolérance religieuse et la politique	341	1911
BOURCHANY et JACQUIER. — La Résurrection de Jésus-Christ; les miracles évangéliques	102	1911
BOURCHANY, PÉRIER et TIXERONT. — Conférences apologétiques	205	1910

BOURDENNE. — La vie et l'œuvre du vénérable Michel Garicoïts. .	328	1918
BOURDON (G.). — L'énigme allemande	240	1914
BOURGET. — Le sens de la mort	38	1915
BOUSQUET. — L'unité de l'Eglise et le schisme grec	284	1913
BOUTARD. — Lamennais, sa vie et ses doctrines	237	1913
BRÉMENSON (H.) — Guide théorique et pratique de la prononciation latine. . .	141	1914
BREMOND (A.). — La piété grecque	128	1914
BREMOND (H.). — Apologie pour Fénelon	347	1910
— Sainte Catherine. .	77	1918
— Fléchier, œuvres choisies. .	348	1911
— Histoire littéraire du sentiment religieux I et II.. 229,	372	1915
BREUIL. — Bibliographie. . .	149	1911
— Les plus anciennes races humaines connues	446	1909
BREWER. — Etude sur l'auteur et l'époque de composition des « *Tractatus Origenis* »	365	1909
BRICOUT. — La vérité du catholicisme	248	1910
BROUSSOLLE. — L'Art, la Religion et la Renaissance	242	1911
BRUNETEAU. — *De ente et essentia divi Thomae*	187	1914
— Les tentations du jeune homme	284	1912
BRUTAILS. — La question de saint Fort	144	1917
BUCAILLE. — Quelques années de la jeunesse de Montalembert. . .	296	1911
BUKOWSKI. — La satisfaction d'après l'orthodoxie russe	460	1912
Bulletin de la Société Française de philosophie. — Le problème du miracle	421	1913
BURNICHON. — La Compagnie de Jésus en France	380	1915
— — —	224	1918
BUTLER. — *Sancti Benedicti Regula Monachorum*	381	1912
CAGNAC. — Fénelon. .	347	1910
CAILLARD (V.). — La Vénérable Anne-Marie Javouhey	445	1911
CALVET. — Conférences populaires, pour refaire la France..	93	1915
— Lettres de direction du P. Ginhac	378	1913
CAPELLE. — Le texte du psautier latin en Afrique	327	1918
CAPÉRAN. — Le problème du salut des infidèles	413	1912
CAPPELLO. — *De Curia romana*. .	87	1914
— *De visitatione SS. Liminum et dioeceseon*	184	1913
— — —	86	1914
CARLIER (R. P.). — Histoire de l'apparition de la Salette..	145	1914
CASTELEIN. — Le surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes. .	424	1913
CATHREIN. — *Philosophia moralis*. .	280	1912
CAULY. — Morale chrétienne. .	472	1911
— Libéralisme et modernisme	472	1911

CAVALLERA. — *Patrologiae series graeca*, Migne (Indices).... 360 1912
CHABOT. — Paroles de Jésus..... 475 1911
CHANVILLARD. — Le péché originel..... 247 1911
CHARON. — Histoire des patriarcats melkites..... 460 1912
CHARRIER. — Mémoires et correspondance d'un prêtre nivernais déporté en 1794..... 437 1909
CHAUTARD. — L'âme de tout apostolat..... 140 1915
CHEVALIER. — Hymnes et proses inédites de Claude Santeul 377 1913
CHEVALIER, ALBANÈS et FILLET (Voir ALBANÈS)..... 335 1913
CHEVALIER et ALBANÈS. — Institutions liturgiques de l'Eglise de Marseille (XIII^e siècle)..... 375 1913
CHEVALIER. — Les ruines au cours des siècles..... 94 1917
— Poésie liturgique des Eglises de France aux XVII^e et XVIII^e siècles..... 239 1917
CHOLLET (Mgr). — L'ascétique moderniste..... 90 1914
Chronique de musique religieuse..... 140 1914
CIMETIER. — L'exercice public du culte catholique..... 192 1912
CIRILLI. (R.). — Les prêtres danseurs de Rome..... 288 1914
CLAEYS-BOUUAERT. — Le diocèse et le séminaire de Gand, 1811-1814..... 191 1915
CLAPARÈDE. — Psychologie de l'enfant..... 170 1910
CLIQUENNOIS. — Le grec et le latin, notions élémentaires de grammaire comparée..... 237 1909
CLUNET. — Les associations au point de vue historique et juridique..... 186 1909
COMPAING. — Le livre de la prière inspirée, les Psaumes.. 89 1913
COMPAYRÉ. — L'adolescence..... 181 1910
COMDAMIN. — Le centenaire du doctorat ès lettres 408 1910
Conférences de Saint-Etienne..... 255 1910
— — 47 1912
Contes (deux) pris pour de l'histoire..... 481 1911
CONTRASTY (J.). — Le clergé français exilé en Espagne..... 191 1911
COSTÉ. — Saint-Vincent de Paul et les Dames de la Charité 156 1918
— Saint Vincent de Paul et la Compagnie du Saint-Sacrement..... 353 1917
— Une victime de la Révolution : sœur Marguerite Rutan 440 1909
COSTERUS. — *Meditationes de universa historia dominicae Passionis*..... 432 1913
COTHENET (A.). — Le vénérable Jean-Claude Colin et la Société de Marie..... 239 1919
COUTURIER (Dom). — Madame de Cossé-Brissac..... 192 1914
CHAMAUSSEL. — Le premier éveil intellectuel de l'enfant.... 169 1910
CREUSEN. — *Tabulae fontium Traditionis christianae*..... 86 1912
CRISTIANI. — *Du Luthéranisme au Protestantisme*..... 190 1912
CROSNIER. — A travers nos écoles chrétiennes..... 335 1912
— Louis Branchereau, prêtre de Saint-Sulpice..... 139 1915

CROUZIL. — Le Régime légal du culte catholique	39	1913
— Le prêtre et les libertés politiques	39	1913
DASSE. — Guillaume Tollet, évêque constitutionnel de la Nièvre pendant la Révolution	438	1909
DAUPHIN. — Histoire des séminaires de Rennes et de Dol	43	1912
DE BACKER. — *Sacramentum*, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien	406	1912
DEBIZE. — L'éducation de la charité	143	1912
DÉCHELETTE. — Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine	86	1909
— — —	195	1911
DECONINCK. — Essai sur la chaîne de l'Octateuque (et fragments de Diodore de Tarse)	376	1912
DEDIEU. — Pierre de Laudun d'Algaliers : art poétique français	266	1909
— Montesquieu et la tradition politique anglaise en France : les sources anglaises de l' « Esprit des Lois »	267	1909
DEHAUT. — Prêtres victimes de la Révolution dans le diocèse de Cambrai	438	1909
DEHOVE. — Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien	310	1909
DÉJEAN. — Un prélat indépendant au dix-septième siècle. Nicolas Pavillon	249	1910
DELAHAYE. — L'apostolat des femmes chrétiennes	112	1910
DELANNOY. — L'Université de Louvain	236	1915
DELBREL. — Jésus éducateur	477	1915
— Ai-je la vocation	44	1919
— *Esto fidelis*	466	1913
DELFOUR. — La presse contre l'Eglise	134	1909
DEMENTHON. — Nouveau Memento de vie sacerdotale	206	1910
DE MEESTER. — Etudes sur la théologie orthodoxe	34	1912
DEMEURAN (A.). — L'Eglise, constitution, droit public	169	1919
DEMIMUID. — Saint Thomas Becket	245	1911
DENYS L'ARÉOPAGITE. — Stilgmayr	370	1912
DENZINGER-BANNWART. — *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*	340	1911
DÉODAT-MARIE (R.-P.). — *Capitalia opera Beati Joannis Duns Scoti*	328	1910
DÉSERS. — L'éducation morale et ses conditions	188	1910
DESNOYERS et GUIDI. — Le Synaxaire éthiopien	449	1909
DHORME. — La religion assyro-babylonienne	254	1910
— Les livres de Samuel	342	1910
Didascalie des douze apôtres (La). — Tr. Nau	365	1912
DIEHL. — *Latcinische altchristliche Inschriften, ausgewaehlt und erklaert*	375	1913
DIEKAMP. — *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*	293	1910

— *Patres Apostolici*, II. 166 1914
DOBSCHÜTZ (von). — Le décret gélasien *de libris recipiendis et non recipiendis*..... 374 1912
DOELGER. — *Das Sakrament der Firmung*..... 29 1909
DOELLINGER. — Lettres à une jeune amie..... 43 1917
DONCŒUR. — *Beati*. 144 1913
— *Synopsis scriptorum ecclesiasticorum*, ab. a. D. 40 ad a. D. 460. . ..... 359 1912
DOUAIS (Mgr). — L'Apologétique..... 470 1911
Double ostracisme : un livre et un comité..... 88 1915
DUCHESNE. — Histoire ancienne de l'Eglise (tome II)..... 26 1909
— Histoire ancienne de l'Eglise (tome III)..... 300 1910
— L'histoire de l'Eglise de Mgr Duchesne et l'*Unità cattolica*. 399 1910
DUDON. — Lamennais et le Saint-Siège..... 138 1912
DUFOURCQ. — Histoire de l'Eglise, le christianisme et l'organisation féodale. 462 1912
DUPANLOUP. — La mort de Talleyrand..... 150 1910
DURENGUES. — Enquête sur les commencements du protestantisme en Agenais..... 91 1915
— La question du « *De fide* »..... 203 1910
DUVAL. — Les livres qui s'imposent..... 431 1912
DUPREY (M.). — Une âme de séminariste-soldat. Bernard Le Roy. 111 1919
DUDON (P.). — L'action de Benoît XV pendant la guerre.... 240 1919
Ecrivains grecs chrétiens (les) des trois premiers siècles 391 1910
EISENHOFER et THALHOFER. — *Handbuch der katolischen Liturgik*. 185 1913
EMERSON. — Autobiographie. 382 1915
Encyclopédie protestante de Hauck. 350 1910
— — — supplément. 465 1913
ENDRES. — Etudes sur la biographie de saint Thomas..... 324 1910
— *Thomas von Aquin*..... 347 1911
— Pierre Damien et la culture littéraire..... 480 1911
Enfance et jeunesse (collection de la librairie des catéchismes). 187 1910
En l'honneur de saint Anselme (Revue de philosophie).... 205 1910
ENTRAYGUES. — Monseigneur de Royère..... 232 1913
ESCARD. — Solutions anciennes et renaissantes de la question sociale. 142 1913
EUSÈBE. — *Chronique*, tr. Karst. 371 1912
— *Werke*, VI[e] et VII[e] volumes, éd. Heikel et Helm..... 169 1914
EUSTATHE D'ANTIOCHE. — Sur la pythonisse d'Endor, éd. Klostermann. 369 1912
EYCHENIÉ. — Les heures douloureuses..... 371 1917

FABRE (A.). — Pages d'art chrétien	43	1913
FABRE (A.). — Jean-Henri Fabre, l'entomologiste	94	1912
FALCO. — *Le disposizioni « pro anima »*	35	1912
FALLIÈRES. — Enquête sur les commencements du protestantisme en Agenais	91	1915
FARGES. — La nouvelle apologétique	471	1911
FAYE. — Le Clergé et le culte en Touraine pendant la Révolution	434	1909
FÉLIX. — Les congrégations religieuses	47	1910
FELTEN (J.). — Le judaïsme et le paganisme au temps du Christ et des apôtres	340	1911
FÉRET. — La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs plus célèbres	415	1909
— — — —	155	1910
FERNESOLLE. — La littérature française par l'explication des textes	485	1911
FERRERES (J.-B.). — *La Curia romana*	87	1914
— *De Vasectomia duplici*	89	1914
FESTUGIÈRE (Dom). — La liturgie catholique	179	1914
— Qu'est-ce que la liturgie	184	1914
FIGNA et BENINI. — *I primordi del Seminario d'Imola*	353	1910
FILLET, ALBANÈS et CHEVALIER (Voir ALBANÈS)	335	1913
FILLION. — Le nouveau psautier du bréviaire romain	90	1913
FLEURY. — Hippolyte de la Morvonnais. I. Etude sur le romantisme en Bretagne. II. Œuvres choisies	142	1912
FOCHERINI. — *La dottrina canonica del diritto della guerra da S. Agostino a Baltazar d'Ayala*	418	1912
FOCH (G.). — La vie intérieure	175	1919
Les Fondations	257	1914
FONSEGRIVE. — De Taine à Péguy	277	1917
FONTAGNÈRES. — Près de l'autre tranchée	336	1917
FOUCART. — La méthode comparative dans l'histoire des religions	177	1909
FOUQUERAY. — Histoire de la Compagnie de Jésus en France	284	1915
FOURNIER et THOUVENIN. — Le matérialisme et la Science	142	1913
FRANCE. — Vie de Jeanne d'Arc	227	1909
FRANCO (S.). — Direction de conscience	91	1914
FRANÇOIS DE SALES (Saint). — Œuvres, tome XVI	185	1911
FRÉMONT (Abbé). — Correspondance avec une protestante	134	1914
GABARRA. — Un curé des Landes : vie de l'abbé Pédegert	228	1918
GADAVE. — Les documents sur l'histoire de l'Université de Toulouse	185	1912
GANAY (M.-C. de). — Les bienheureuses dominicaines	90	1914
GARRIGUET (L.). — Le grand séminaire de La Rochelle	138	1914
GARRIGOU-LAGRANGE. — Dieu, son existence et sa nature	187	1917

— Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. 159 1910

GARZEND (L.). — L'Inquisition et l'Hérésie. Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale : à propos de l'affaire Galilée. 232 1919

GEBHARDT — von DOBSCHÜTZ. — Actes des martyrs d'Edesse 376 1912

GEBHARDT, HARNACK et SCHMIDT. — Textes et recherches en vue de l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne..... 383 1910

GÉLIS (de). — Histoire critique des Jeux floraux..... 286 1912

GEMELLI. — *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia.* 358 1910

GÉNIER. — Saint Euthyme le Grand..... 450 1909

— Sainte Paule. 287 1917

GENNARI (L.). — *Fogazzaro.* 112 1919

GENNARI (Cardinal). — Questions de morale, de droit canonique et de liturgie..... 186 1913

GÉRALD. — La Bible du paysan..... 420 1917

— L'Evangile du paysan. 143 1913

GÉRONTIUS. — Vie de sainte Mélanie la jeune, tr. Krottenthaler. 366 1912

GHELLINCK (J. de). — Le mouvement théologique du douzième siècle. 126 1914

GIBON. — Où mène l'école sans Dieu..... 207 1910

— Petite Histoire de la Révolution française..... 92 1915

GILLET. — L'éducation du caractère..... 38 1909

— La virilité chrétienne. 38 1909

— Valeur éducative de la morale catholique..... 472 1911

GINHAC. — Lettres de direction..... 378 1913

GONDAL. — Pour mes Homélies..... 336 1912

GOUGAUD (L.). — Les chrétientés celtiques..... 450 1911

GOYAU. — L'Allemagne religieuse, le catholicisme, tomes III et IV. 103 1910

— Autour du catholicisme social, 5e série..... 332 1912

— Ketteler.. . . .. 235 1909

GRABMANN. — Histoire de la méthode scolastique, tome I.... 477 1911

GRAILLOT. — Le culte de Cybèle..... 132 1915

GRANDERATH. — Histoire du Concile du Vatican..... 44 1910

— — — — 100 1911

— — — — 284 1914

GRANDMAISON DE BRUNO (de). — Vingt guérisons à Lourdes, discutées médicalement. 424 1913

GRANDMAISON (G. de). — La Bienheureuse Mère Barat..... 245 1911

GRAPIN. — Eusèbe. Histoire ecclésiastique, livres V-VIII.... 335 1911

GRATIEN. — Les sermons franciscains du cardinal Eudes de Châteauroux. 332 1914

GRENTE. — La bienheureuse Marie-Madeleine Postel..... 335 1917

— Saint Pie V. 335 1915

GRÉGOIRE DE NYSSE. — Sur la pythonisse d'Endor, éd. Klostermann. 369 1912

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE. — Œuvres authentiques, tr. Dom Bourier. 370 1912

GRIMAL. — Jésus-Christ étudié et médité, tome I. 102 1910

— Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C. 232 1919

GRISAR (H.). — Luther. 382 1911

— — 189 1912

— — 139 1913

— *Die rœmische Kapelle « Sancta Sanctorum »*. 360 1909

GRISELLE. — Louis XIII et Richelieu. 285 1912

— Fénelon, études historiques. 451 1911

GUIBERT. — Cours de morale théorique et pratique. 186 1913

— Les croyances religieuses et les sciences de la nature. . . . 220 1909

— Méditations sur les fêtes. 431 1915

— Contribution à l'éducation des clercs. 138 1915

GUICHEN (Vte de). — La France morale et religieuse au début de la Restauration. 382 1912

GUIDI et DESNOYERS. — Le synaxaire éthiopien. 449 1909

GUILLAUME. — L'Evangile étudié au point de vue social. . . . 191 1914

GUIRAUD. — Histoire partiale, histoire vraie. 193 1911

— — — 138 1913

HAASE. — Sur la gnose de Bardesane, recherches de critique littéraire et d'histoire des dogmes. 405 1912

HARNACK, GEBHARDT et SCHMIDT. — Textes et recherches. . . . 383 1910

HAVARD DE LA MONTAGNE. — Voyage du cardinal d'Aragon, par de Beatis, traduit de l'italien. 379 1913

HEADLAM. — Conférences sur le miracle. 430 1915

HEIKEL. — Eusèbe : Les écrits sur Constantin. 371 1912

HEINER (Mgr). — *De processu criminali ecclesiastico*. 40 1913

HEITZ. — Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin. 304 1909

HERBIGNY (d'). — Un Newman russe : Vladimir Soloviev. . 35 1912

HEURTEVENT. — Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne. 411 1912

HIERONYMI (S.). — *Opera : Epistulae*. 393 1910

— — — 171 1914

— *In Hieremiam prophetam*. 171 1914

HILD. — Honoré Tournely. 469 1912

HIPPOLYTE (S.). — Les bénédictions de Jacob; commentaire de Daniel, éd. Diobouniotis. 368 1912

HOLL. — S. Epiphane, Ancorat et Panarion : la tradition manuscrite. 371 1912

HOLZAPFEL (H.). — *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum.*	185	1911
HOPPMANN (O.). — *Die Catene des Vaticanus*, gr. 1802	46	1914
HUGUENY. — Critique et catholique. I, Apologétique	298	1910
HURTAUD (F.-J.). — La vocation du sacerdoce	199	1911
Idéal monastique (l'), et la vie chrétienne des premiers jours	382	1912
INGOLD et ROUSSEL. — Lamennais et David Richard, documents inédits	303	1910
IRÉNÉE (S.). — *Idversus haereses*, version arménienne et tr. Klebba	366	1912
— Démonstration de la prédication apostolique, tr. Weber	367	1912
ISIDORE (S.) DE PÉLUSE. — Quarante-neuf lettres, éd. Aigrain	374	1912
JACQUIER. — Histoire des livres du Nouveau Testament	191	1909
JACQUIER et BOURCHANY. — La Résurrection de Jésus-Christ; les miracles évangéliques	102	1911
JANVIER (M.). — La grâce	474	1911
— L'action catholique	474	1911
JAURGAIN (Jean de). — L'évêché de Bayonne et les légendes de saint Léon	143	1917
JEAN (F.-C.). — Jérémie, sa politique, sa théologie	235	1914
— Les lettres de Hammurapi à Sin-iddinam	234	1914
JÉROME (S.). — *Lettres choisies*, éd. Laurand	228	1918
JOLY. — Ozanam et ses continuateurs	44	1915
JOÜON. — Le Cantique des Cantiques	447	1909
JOVY. — A propos de M^me^ de Sablé	474	1915
— Le collège janséniste de Noyon en 1719	468	1917
— Une date ignorée de l'histoire de la prédication de Bossuet	186	1917
— D'où vient l'*Ad tuum Domine Jesu*	474	1915
— Encore deux mots sur Bossuet	472	1915
— François Tissard et Jérôme Aléandre	235	1915
— Opuscules divers	462	1912
— Pascal inédit, tomes III et IV	380	1911
JUGIE (M.). — Abraham d'Ephèse et ses écrits	427	1914
— Nestorius et la controverse nestorienne	409	1912
JUNGLAS (I.-P.). — *Die Irrlehre des Nestorius*	336	1914
KAULEN, VOSEN et SCHUMACHER. — *Rudimenta linguae hebraicae*	39	1912
KAYSER. — Les écrits d'Arnobius junior	411	1912
KIRCH (C.). — *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*	198	1911
Kirchengeschichtliche Festgabe Anton de Waal... dargebracht	190	1914
KOCH. — Cyprien et la primauté romaine	408	1912
— *Vincenz von Lerins und Gennadius*	35	1909
KREBS (E.). — *Theologie und Wissenschaft*	285	1914

KRUSCH et LEVISON. — *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici.*	36	1912
KRÜGER et SCHIAN. — Bibliographie annuelle de la théologie	382	1910
KÜNSTLE (C.). — *Vita sanctae Genovefae*	51	1911
LA BARRE (A. de). — La morale d'après saint Thomas	470	1911
LA BRIÈRE (de). — Le destin de l'empire allemand	237	1915
— Les luttes présentes de l'Eglise	422	1917
— L'offre de médiation diplomatique de Benoît XV	371	1917
LAFONT. — La politique religieuse de la Révolution	428	1909
LA GORCE (de). — Histoire religieuse de la Révolution française	431	1909
LAGRANGE. — Le Messianisme chez les Juifs	269	1909
— Quelques remarques sur l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach	254	1910
— Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande	323	1918
LAHARGOU. — Le collège de Dax	110	1910
— Le grand Séminaire de Dax	110	1910
LAMBERT. — Une âme vaillante et rayonnante, Léon Asson	95	1917
LANDRIEUX (Mgr). — Courtes gloses sur les évangiles du dimanche	424	1917
LANG (O.). — *Die Catene des Vaticanus*, gr. 762	46	1914
LAPPARENT (de). — Science et apologétique	217	1909
LARFELD. — Synopse des quatre évangiles	89	1912
LATREILLE. — L'opposition religieuse au Concordat de 1792 à 1803	156	1910
— La petite église de Lyon	243	1911
LA SERVIÈRE (de). — La théologie de Bellarmin	230	1909
LAUBIER (de) et PLESSIS (du). — Manuel pratique des institutions sociales agricoles	238	1914
LAURET. — Le renouveau catholique dans les Lettres	420	1917
LA VAISSIÈRE (de). — *Philosophia naturalis*	428	1913
LE BACHELET. — *Auctarium Bellarminianum*	373	1913
— Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine. — Bellarmin avant son cardinalat	33	1912
LEBRETON. — Les origines du dogme de la Trinité	345	1910
LEBRUN (Ch.). — Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus	173	1919
— La dévotion au Cœur de Marie	173	1919
LECIGNE. — Du dilettantisme à l'action	137	1909
— Le fléau romantique	147	1911
— Femmes de France	295	1911
— Louis Veuillot	47	1914
LECLÈRE. — L'éducation morale rationnelle	187	1910
LE FLOCH. — Claude-François Poullart des Places, fondateur du Séminaire et de la Congrégation du Saint-Esprit	325	1909

LEHAUT. — L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin.	408	1912
LELIÈVRE. — La religion de Jésus et l'Evangile	47	1912
LENOBLE. — Recueil de compositions philosophiques	425	1913
LE ROY. — La religion des primitifs	257	1909
LESÊTRE. — Les psaumes du bréviaire	91	1913
Lettre d'un protestant détaché à un catholique anxieux (Revue hebdomadaire)	251	1910
LEVESQUE (E.). — Nos quatre Evangiles : leur composition et leur position respective	172	1919
LÉVESQUE et URBAIN. — Correspondance de Bossuet (voir Bossuet)		
LÉVESQUE (L.). — Précis de philosophie	426	1913
LEVISON et KRUSCH. — *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*	86	1912
LEVISON. — *Sigolena*	486	1911
LHANDE (P.). — Le prix du sang	432	1915
— Mon petit prêtre	44	1919
— Trois prêtres soldats : lieutenant abbé Charo, lieutenant de Daran, S. J., Joseph Cascua	112	1919
LIETZMANN. — Le Sauveur du monde	188	1912
Liturgies grecques, tr. Storf-Schermann	365	1912
Lorette (*Questions de principe à propos de*)	40	1910
LUGAN (A.). Balmès	248	1911
MAHAUT (A.). — Le chrétien homme d'action	239	1919
MICHELETTI (M.). — *Constitutiones seminariorum Clericalium*	175	1919
MAINAGE. — Introduction à la psychologie des convertis	378	1914
— L'heure des âmes	379	1914
MALE. — L'art allemand et l'art français du moyen âge	231	1918
MALIGE. — La vie spirituelle	427	1912
MANGENOT (E.). — La Résurrection de Jésus	102	1911
MANNAJOLI (D.). — *De obligationibus christianorum propriis*	88	1914
Manuel pratique d'action religieuse	378	1913
MARCAULT. — Essai historique sur Messire Joseph Sain	41	1912
MARECHAL (Ch.). — La famille de Lamennais	130	1914
— La jeunesse de Lamennais	131	1914
MARÉCHAUX. — Saint Benoît	381	1912
MARGUERITTE-MARIE (B.). — Vie et Œuvres, éd. de Mgr. Gauthey	188	1915
MARIN. — Saint Nicolas	335	1917
MARINI (Cardinal). — *Il primato di S. Pietro*	237	1919
MARTINEZ (F.). — L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles	224	1914
MARTINUCCI-MENGHINI. — *Manuale sacrarum caerremoniarum*	239	1914
MARUCCHI (O.). — *Epigrafia cristiana*	241	1911

MASSON. — Fénelon et Mme Guyon	154	1910
Mme de Tencin	363	1909
MATHIEU (Cardinal). — Œuvres diverses; second volume	334	1912
MATTHAEUS AB AQUASPARTA *Quaestiones disputatae*	234	1915
MAUMUS. — Les modernistes	326	1909
MAYRAN (B.). — Raymond Bonal	139	1914
MAZE-SENCIER. — La jeunesse de la guerre. Pierre Morel	194	1917
— Un cœur de Français et d'apôtre	94	1917
MENDOUSSE. — L'âme de l'adolescent	184	1910
MERCIER. — Un curé de campagne en Saintonge au temps de la Révolution	75	1918
MÉTHODE D'OLYMPE. — Le banquet, tr. Fendt	370	1912
MEUNIER. — Traité de la prononciation normale du latin	364	1909
MICHAEL GLYCAS. — Les Apories	228	1914
MICHEL (Ch.). — Evangiles apocryphes	335	1911
MICHELET. — Dieu et l'agnosticisme contemporain	214	1909
MIGNE. — *Patrologiae cursus completus. Series graeca. Indices digessit* F. Cavallera	360	1912
MIGNOT. — L'Eglise et la critique	441	1909
MINOS. — *Discours de la Méthode*, de Descartes	153	1910
MISERMONT. — Le serment à la constitution civile du clergé	73	1918
MOLINIER. — Mellain de Saint-Gelays, étude sur sa vie et ses œuvres	359	1910
— Essai biographique et littéraire sur Octovien de Saint-Gelays, évêque d'Angoulême	359	1910
MONCEAUX (P.). — Saint Cyprien (collection *Les Saints*)	236	1914
MONIER (Fr.). — Vie de Jean-Jacques Olier	428	1914
MOREAU (E. de). — Un frère d'armes de Montalembert	132	1914
MORIN (Dom). — Etudes, textes, découvertes	230	1914
MORNET et BORNECQUE. — Rome et les Romains	192	1913
MOZLEY. — *The Doctrine of atonement*	326	1918
NAU (F.). — Révélations et légendes. Methodius-Clément-Andronicus	46	1919
— Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas	338	1911
NOUSSANNE (de). — La guerre dans l'Ile-de-France	421	1915
Odes de Salomon, tr. Flemming-Harnack et Labourt-Batiffol	363	1912
ORIGÈNE. — Scolies sur l'Apocalypse, éd. Diobouniotis-Harnack	368	1912
— Sur la pythonisse d'Endor, éd. Klostermann	369	1912
— *De principiis*, éd. Koetschau	168	1914
OXENHAM. — Histoire du dogme de la Rédemption	412	1909
OZANAM. — Livre du centenaire	95	1914
PALANTE (G.). — Pessimisme et individualisme	92	1914
PALLADIUS. — Vie des Saints Pères, tr. Krottenthaler	366	1912

PALMIERI. — *Nomenclator Literarius theologiae orthodoxae*	460	1912
— *Theologia dogmatica orthodoxa*, II	330	1914
PAQUIER (J.). — Luther et l'Allemagne	110	1919
PARMENTIER (L.). — Théodoret, Histoire ecclésiastique	336	1911
PASTOORS. — Histoire de la ville de Cambrai pendant la Révolution	435	1909
PAUTHE. — Massillon, sa prédication sous Louis XIV et Louis XV	303	1910
PEETERS. — Evangiles apocryphes : l'Evangile de l'enfance	285	1918
PELLISSIER. — Voltaire philosophe	180	1909
PÉRIER, BOURCHANY et TIXERONT. — Conférences apologétiques	205	1910
PÉRISSÉ. — Sciences et religions à travers les siècles	108	1910
PERSIGOUT. — Essais de pédologie générale	170	1910
PERROY (H.). — Le Message d'espoir : 1689, un temple, une consécration, un drapeau	111	1919
PESCH. — *Praelectiones dogmaticae*, tomus IV	158, 331	1910
PETITOT (H.). — Introduction à la philosophie traditionnelle	192	1914
PETRI LOMBARDI. — *Libri IV Sententiarum*	151	1918
PIAT. — Insuffisance des philosophies de l'intuition	212	1909
PICART (Dom). — La liturgie en une leçon	432	1912
PICCIRELLI. — *De catholico dogmate universim disquisitio theologica, polemico-critica contra modernistas*	38	1913
PIEL et SERRIÈRE. — Apostolat d'un prêtre lorrain	287	1914
PIROT (L.). — L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste	227	1914
PISANI. — L'Eglise de Paris et la Révolution	207	1910
— — — —	430	1912
PLUS (R.). — Dieu en nous	238	1919
PODECHARD. — L'Ecclésiaste	328	1913
POEY (P.). — Manuel de sociologie catholique	191	1914
POINCARÉ (H.). — Leçons sur les hypothèses cosmogoniques	238	1912
POMAYROLS (de). — Ascension	245	1910
POURRAT (P.). — La Spiritualité chrétienne, des origines de l'Eglise au moyen âge	235	1919
PORPHYRE. — Critique du Nouveau Testament, éd. Harnack	369	1912
POULIN. — Les Sources d'eau vive. — Sermons et allocutions	109	1919
PRAT. — La théologie de saint Paul : deuxième partie	326	1912
PRAVIEL. — Le Cantique des Saisons	285	1913
PRIMOT. — La psychologie d'une conversion	380	1914
PSICHARI. — Le voyage du centurion	94	1915
PUECH. — Les apologistes grecs du deuxième siècle de notre ère	403	1912
RAUSCHEN. — L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles	396	1910
RÉBELLIAU. — Bossuet historien du protestantisme	101	1910

RECK (F.-X.). — Le Missel médité, tr. Noblet..... 381 1914

Recrutement (le) *sacerdotal*, table analytique et méthodique 428 1912

REINACH. — Orpheus. 169 1909

Religion (die) in Geschichte und Gegenwart..... 443 1909

— — — 184 1911

— — — 472 1912

— — — 465 1913

— — — 334 1914

RENAUDET. — Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie. 222 1918

Revue liturgique et bénédictine..... 86 1914

REYNÈS-MONTLAUR. — Pages de deuil et d'héroïsme..... 138 1915

RITTER. — Les églises chrétiennes au matin du vingtième siècle. 461 1912

— *Un umanista teologo, Jacopo Sadoleto*..... 228 1913

RIVIÈRE (E.). — Corrections et additions à la bibliothèque de la Compagnie de Jésus..... 143 1913

— — — — 335 1914

— — — — 226 1918

RIVIÈRE (E.) et SCORAILLE (de). — Suarez et son œuvre à l'occasion du troisième centenaire de sa mort..... 227 1918

RIVIÈRE (J.). — Le Dogme de la Rédemption..... 281 1914

ROBERT. — Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du douzième siècle..... 321 1910

ROTTMANNER. — *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*..... 23 1909

ROUËT DE JOURNEL. — *Enchiridion Patristicum*..... 87 1912

— — — 336 1914

ROUPAIN. — La vraie religion..... 427 1912

ROURE (L.). — Figures franciscaines..... 47 1915

ROUSSEAU. — Guillaume-Joseph Chaminade..... 37 1913

ROUSSEL. — Lamennais à la Chênaie, 1828-1833..... 303 1910

ROUSSEL et INGOLD. — Lamennais et David Richard, documents inédits. 303 1910

ROUSSELOT. — L'intellectualisme de saint Thomas..... 316 1909

RÜCKER. — Saint Cyrille d'Alexandrie, les homélies sur saint Luc. 373 1912

RUFINI. — *Opera*, éd. Engelbrecht. 337 1911

RUVILLE (A. von). — Retour à la Sainte Eglise..... 475 1911

SABATIER (A.). — Les massacres de septembre..... 46 1915

— Débertier, évêque constitutionnel. 47 1915

Saint Evangile (*Le*) de Notre-Seigneur Jésus-Christ et les *Actes des Apôtres*, nouvelle traduction..... 104 1911

SAINTE-FOI. — Souvenirs de jeunesse..... 140 1912

SALTET. — Histoire sommaire de l'Eglise..... 73 1918

SAMOUILLAN. — La Société française au dix-septième siècle d'après les Mémoires. 90 1912

— La Société française au dix-huitième siècle, d'après les mémoires. . . .	183	1913
SAULZE. — Le monisme matérialiste en France	141	1913
SAVIO (F.). — *Gli Antichi Vescovi d'Italia, P. I., Milano*	426	1914
SCHAEFER (J.). — Les relations de saint Basile avec l'Occident. . .	343	1911
SCHERMANN. — Le papyrus liturgique de Dêr-Balyzeh	365	1912
SCHIAN et KRÜGER. — Bibliographie annuelle de la théologie	382	1910
SCHOENER. — Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. . .	278	1909
— — —	93	1912
SCHMIDT, GEBHARDT et HARNACK. — Textes et recherches en vue de l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne	383	1910
SCHMOLL. — La doctrine de la pénitence dans l'ancienne scolastique, jusqu'à saint Thomas d'Aquin	326	1910
SCHUMACHER, VOSEN et KAULEN. — *Rudimenta linguae hebraicae*. . . .	39	1912
SCHWALM. — La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ. . .	46	1912
— Leçons de philosophie sociale, tome II	181	1912
Science humaine du Christ (La)	218	1911
SCORRAILLE (R. de). — François Suarez	43	1914
SEBASTIANI (N.). — *Summarium Theologiae moralis*	110	1919
SEEBERG (E.). — *Die Synode im Antiochien*	225	1914
SEEBERG (R.). — Histoire des dogmes	341	1911
— — . . .	329	1914
SENDERENS. — Apologie scientifique de la foi chrétienne	222	1909
SEPET (M.). — Louis XVI. .	142	1911
SICARD (A.). — L'âme de la liturgie	240	1919
— Le clergé de France pendant la Révolution, tome I^er^, l'effondrement. . .	234	1913
SIDNEY LEE. — Shakespeare. .	148	1918
SIX. — Pages de sociologie chrétienne	48	1910
SNELL. — Essai sur la foi dans le catholicisme et le protestantisme. . . .	247	1911
SOLANET (A.). — L'abbé du Chaila	143	1914
SOLESMES (Abbé de). — Commentaire sur la Règle de saint Benoît. . . .	185	1914
SORTAIS. — Les catholiques en face de la Démocratie et du Droit commun. . .	331	1914
STAAB. — *Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi*. . . .	158	1910
STHAEHLIN (O.). — *De christliche griechische Litteratur*	222	1914
STANTON DEVAS. — L'Eglise et le progrès du monde	225	1909
STROWSKI. — Tableau de la littérature française au dix-neuvième siècle. .	235	1912

STUART (L. E.). — L'éducation des jeunes filles catholiques 286 1914

TAMARATI (M.). — L'Eglise géorgienne des origines jusqu'à nos jours. . . . 48 1911

TERESA (Santa). — *Las Moradas*. . . . 145 1911

TERRISSE (I.). — Le Purgatoire. . . . 144 1914

Texte und Untersuchungen, édités par A. Harnack et C. Schmidt. . . . 176 1914

THALHOFER et EISENHOFER. — *Handbuch der katholischen Liturgik*. . . . 185 1913

Theologischer Jahresbericht, voir *Bibliographie théologique annuelle*.

THÉRON DE MONTAUGÉ. — Les clochers de brique à l'horizon 191 1913

— Esprit. . . . 45 1919

THOUVENIN et FOURNIER. — Le matérialisme et la science. . 142 1913

THURSTON (H.). — *Iconoclastic cristicism*, dans *The Month* 139 1911

TIXERONT. — Histoire des dogmes. . . . 322 1909

— — — . . . 328 1912

— Précis de patrologie. . . . 235 1919

TIXERONT, BOURCHANY et PÉRIER. — Conférences apologétiques. . . . 205 1910

TONQUÉDEC (de). — Immanence, essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel. . . . 188 1913

TOURNEBIZE (Fr.). — Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis l'origine des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi. . . . 48 1911

TOURNIER (L.). — Le cardinal Lavigerie et son action politique. . . . 41 1914

TOUSSAINT. — Epîtres de saint Paul. . . . 46 1910

TOUTAIN. — Etudes de mythologie et d'histoire des religions antiques. . . . 178 1909

TOUZARD. — Le livre d'Amos. . . . 275 1909

TRILHE. — La Constitution « *Divino Afflatu* » et les nouvelles rubriques du Bréviaire romain. . . . 283 1913

TURTON. — *The truth of Christianity*. . . . 225 1909

Un document du Saint-Siège sur Duns Scot. . . . 131 1915

Une âme bénédictine, Dom Pie de Hemptinne. . . . 240 1912

Unita cattolica (l') *et l'Histoire de l'Eglise*, par Mgr Duchesne. . . . 399 1910

URBAIN et LÉVESQUE. — Correspondance de Bossuet (voir Bossuet).

URIARTE. — *Catalogo razonado de obras anonymas y seudonimas de autores de la Compania de Jesus pertenecientes à la antigua asistencia espanola*. . . . 233 1909

VACANDARD. — Etudes de critique et d'histoire religieuse. . . . 294 1911

— — — — — . . . 231 1912

VACCARI. — Commentaire de Julien d'Eclane sur Job. . . . 289 1919

— Commentaire de Julien d'Eclane sur les Psaumes. . . . 289 1919

VALDOUR. — Les mariniers. Observations vécues. . . . 465 1917

VALENSIN (A.). — Jésus-Christ et l'étude comparée des religions. 481 1911
VALENTIN. — Vie de l'abbé Marceille. 471 1912
VALLAVEILLE (de). — De la condition du prêtre dans l'Eglise après les lois de séparation. 188 1909
VANDERPOL. — Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge. 419 1912
VAUDON. — Retraite de communion solennelle. 286 1918
VAUGEOIS. — La morale de Kant dans l'Université de France 373 1917
VELGHE. — Le Bréviaire. 42 1913
VERLAGUET. — Le Cartulaire de l'abbaye de Silvanès. 354 1910
VERMEIL (E.). — Jean-Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue. 188 1911
VEUILLOT. — Lettres à Mlle Charlotte de Grammont. 96 1913
VIANEY (J.). — Saint François Régis (collection *Les Saints*) 236 1914
VIDAL (J.-M.). — Benoît XII, Lettres communes. 350 1911
VIGNOT. — Avent de Saint-Sulpice. 445 1909
— Carême de Montréal. 445 1909
VIGOUREL (A.). — Le canon romain de la messe et la critique moderne. 171 1919
— Petit paroissien liturgique. 171 1919
VIGUÉ. — Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation. 190 1913
VILLIEN (A.). — Le déplacement administatif des curés. . . . 239 1914
VINDRY. — Poésies diverses. 75 1918
Vorlaeufige Nachrichten über die Ausgrabung in Jericho im Frühjahr 1918. . . . . . 140 1909
VOSEN, KAULEN et SCHUMACHER. — *Rudimenta linguae hebraicae.* 39 1912
VOUAUX (L.). — Les actes de Paul et ses lettres apocryphes. . 166 1914
WATRIGANT. — Les exercices spirituels à la naissance des Séminaires. 140 1913
WENDLAND (P.). — *Die hellenistisch-roemische Kultur.* 124 1914
WILHEM. — *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de* la Congrégation de Saint-Maur. 42 1909
WORDSWORTH. — Ordination problems. 276 1909
ZIMMERMAN. — *Monumenta historica Carmelitana.* 338 1910
— Ordinaire de l'Ordre du Mont-Carmel, par Sibert de Béka 376 1913